सहप्रवाशाचे सहसंवेदन

खीर की घोळाणा ?

'प्राचीन मराठी साहित्य संशोधन' या डॉ. वि. भि. कोलते यांच्या लेखन-संग्रहरूप ग्रंथाला मी प्रस्तावना लिहावी अशी त्यांनीच मला सूचना केली आणि ती मी स्वीकारली. स्वीकारल्यानंतर प्रस्तावनालेखकाची भूमिका काय असावी या-संबंधी माझ्या डोक्यात विचारमालिका सुरू झाली. प्रस्तावना हा एक स्वतंत्र वाङ्मयप्रकार कल्पून त्याच्या संबंधीची तत्त्वचिकित्सा कोणी केल्याचे माझ्या तरी ऐकिवात नाही. 'प्रस्तावना– एक वाङ्मयप्रकार– तंत्र आणि विकास' अशा एखाद्या प्रबंधाचा भरदार अलंकार या वाङ्मयप्रकारावर कोणी चढविलेला असल्याची वार्ताही माझ्या कानांवर आलेली नाही. असे काही झालेले असते तर त्यापासून निश्चितच मार्गदर्शन मिळाले असते. प्रस्तावना, तिचे प्रयोजन, तिचे आदर्श स्वरूप, ती लिहिणाऱ्याच्या अंगी अपरिहार्यपणे आवश्यक असलेले गुण यांची साहित्यशास्त्रज्ञाकडून मीमांसा होणे आवश्यक आहे, असे येथे म्हणूनच सुचवावेसे वाटते. याबाबतीत उत्पन्न होणारा सगळ्यात महत्त्वाचा प्रश्न– प्रस्तावनालेखक आणि ग्रंथलेखक यांचे परस्परनाते कोणत्या प्रकारचे असावे ?– हा आहे. प्रस्तावनालेखक हा ग्रंथलेखकाचा पाठपुरावा करणारा वकील असावा काय ? किंवा लेखकाच्या आशयातील आणि अभिव्यक्तीतील गुणदोषांची निर्मम चिकित्सा करणारा व त्यावर निर्णयात्मक अभिप्राय देणारा तो न्यायाधीश असावा काय? किंवा लेखकाच्या कृतीतील गुणांचा उल्हासपूर्वक गौरव करून तिच्यातील उणिवांना हळुवार स्पर्श करणारा त्याचा तो प्रेमळ मित्र असावा काय ? किंवा लेखकाला उत्तेजनपर आशीर्वाद देणारा वडिलाधारा विद्वान तो असावा काय ? अडचण अशी उत्पन्न झालेली आहे की, यांपैकी कोणत्याही एका नातेविशेषात मी बसू शकत नाही.

डॉ. कोलते आणि मी यांच्यांत गुरुशिष्याचे नाते आहे. प्रस्तावनाशास्त्राप्रमाणे शिष्याने गुरूच्या ग्रंथाला प्रस्तावना लिहिणे हे कदाचित निषिद्ध मानले जाण्याचा संभव आहे. त्यामुळे ही प्रस्तावना लिहिताना मी या सगळ्या नातेसंबंधांपासून अलिप्त राहणार आहे. मी स्वतंत्र भूमिका घेणार आहे– तटस्थतेची, दुरून पाहण्याची; पण

सौहार्दपूर्वक व मनःपूर्वक आदराची. प्राचीन मराठी साहित्याच्या प्रदेशात डॉ. कोलते आणि मी सहप्रवासी आहोत. या प्रदेशात डॉ. कोलते मानाच्या प्रसिद्धीच्या धेमवारात, चौफेर कर्तृत्वाच्या भव्य लयाजम्यासह आणि मानमान्यतेच्या ताशेवाजंत्रीसह परिभ्रमण करीत आहेत. या प्रदेशात मीही हिंडत आहे; पण एकाकी, एकटा, उपेक्षित, दुर्लक्षित, कधी कधी अवगणनविधित, तरीही आत्मविश्वस्त आणि आत्मनिर्धारित. या प्रदेशात संचार करताना मला अनेक विद्वानांचे कर्तृत्व साहाय्यकारी झालेले आहे. त्यात डॉ. कोलते यांच्या कर्तृत्वाचे स्थान फार महत्त्वाचे आहे. या प्रदेशाची पाहणी करीत असताना इतर अनेक पंडितांबरोबर मला डॉ. कोलते यांचाही आधार घ्यावा लागलेला आहे. त्यामुळे डॉ. कोलते आणि मी सहप्रवासी असलो तरी मी एक सामान्य प्रवासी आहे— बुद्धीत सामान्य, परिश्रमशीलतेत सामान्य, कर्तृत्वात सामान्य; डॉ. कोलते हेही प्रवासी आहेत पण बुद्धीत असामान्य, परिश्रमशीलतेत असामान्य, कर्तृत्वात असामान्य. प्रस्तुत लेखसंग्रहाच्या रूपाने डॉ. कोलते यांच्या कर्तृत्वाचे जे दृश्य रूप प्रकट झालेले आहे ते पाहून मला जे प्रामाणिकपणे वाटले ते मी नम्रपणे पण निर्भयपणे येथे मांडणार आहे. डॉ कोलते यांचा प्रस्तुत ग्रंथ म्हणजे संशोधनप्रेमी जनांस खासी मेजवानीच आहे. काही प्रसंगी जेवताना, प्रत्यक्ष जेवणास सुरुवात करण्यापूर्वी, आधी थोडीशी खीर खावी लागते. कित्येक वाचकांना ही प्रस्तावना मेजवानीपूर्वी खावयाच्या शिरीसारखी वाटणार आहे. काही प्रसंगी जेवताना, प्रत्यक्ष जेवणास आरंभ करण्यापूर्वी, आधी थोडासा गडु लिंबाचा घोळाणा खावयाचा असतो. कित्येकांना ही प्रस्तावना घोळाण्यासारखी वाटण्याचा संभव आहे.

संशोधनास उपकारक असलेली त्रिपथगा

प्राचीन मराठी साहित्यासंबंधी डॉ. कोलते यांनी मांडलेले संशोधनपर विचार ज्यात ग्रथित झालेले आहेत असे एकूण अकरा लेख प्रस्तुत ग्रंथात एकत्र आणलेले आहेत. प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे संशोधन किती प्रकारांनी होण्याची शक्यता आहे? असे प्रकार स्थूल मानाने एकूण सात संभवू शकतात :

(१) व्यक्ति-स्थल-काल-निर्णय करणे.
(२) पाठसंहिता-निर्णय आणि अर्थ-निर्णय करणे.
(३) ग्रंथभाष्य वा भाषांतर असल्यास मूळ कृतीबरोबर तुलना करणे.
(४) भाषिक वैशिष्ट्याची पाहणी करणे आणि त्या वैशिष्ट्याचा ऐतिहासिक-दृष्ट्या मागोवा घेणे.
(५) काव्यलक्षणदृष्ट्या मूल्यमापन करणे.
(६) वाङ्मयकृतीत समाजजीवनाच्या पडलेल्या प्रतिबिंबाचा आणि वाङ्मय-कृतीच्या समाजजीवनावर पडलेल्या प्रभावाची दाद घेणे.
(७) अध्यात्मदृष्टीने ः

प्रस्तुत लेखसंग्रहात यांपैकी (१), (२), (३), (४) व (५) या पाच प्रकारांत मोडणारे लेख आलेले आहेत. सामान्यपणे स्थल-काल-व्यक्ती-पाठ-अर्थ यांचा निर्णय करू पाहणारे जे लेख असतात त्यांना, त्या त्या प्रश्नातला शेवटचा शब्द असे स्वरूप सहसा प्राप्त होत नाही. त्या त्या प्रश्नाबद्दल कोणाला तरी मागाहून नवीन माहिती मिळते, कोणाला नवीन कल्पना सुचतात, कोणाला नवे स्पष्टीकरण स्फुरते आणि मग त्यासंबंधीच्या विवेचनाला नव्या विचाराचे नवे कोंब, नवे धुमारे फुटू लागतात. हे लक्षात घेतल्यावर डॉ. कोलते यांच्या 'ज्ञानदेवीची सिद्धनाथसंहिता' या लेखाला मिळालेले यश निस्संशय अभिनंदनीय स्वरूपाचे आहे असे म्हटले पाहिजे. ज्ञानदेवीचे प्राचीनतम हस्तलिखित असलेली तिची शके १२७२ मधली सिद्धनाथसंहिता आम्हास सापडलेली आहे, अशी विजयपताका फडकावीत डॉ. हर्षे संशोधनक्षेत्रात मिरवीत असताना डॉ. कोलते यांनी त्यांना आव्हान दिले आणि हे मिरविणे कसे निराधार आणि निरर्थक आहे हे साधार पटवून दिले. शत्रूवर चारही बाजूंनी, कुशल योजना आखून हल्ला करावा व त्याचा पूर्ण पाडाव करावा त्याप्रमाणे डॉ. कोलते यांनी अनेक प्रकारचा पुरावा परिश्रमपूर्वक गोळा करून सिद्धनाथप्रतीसंबंधीचे विप्रप्रमेय पूर्णपणे नेस्तनाबूद करून टाकले. त्यानंतर या संहितेची कड घेऊन संशोधनप्रदेशात तिच्या प्राचीनतमतेची झेंडी फडकावीत पुन्हा कोणी गडबड उडवून देण्यास पुढे सरसावलेले दिसत नाही. डॉ. कोलते यांनी हाणलेला सप्रमाण खंडनाचा फटकारा चागलाच कारीगर ठरला, असा याचा अर्थ आहे. संशोधनक्षेत्रातले हे यश निस्संशय हेवा वाटण्यासारखे आहे.

सिद्धनाथसंहितेवरील या लेखाला जी निर्णायक ऐट लाभलेली आहे ती 'फुलाचिया भोगा । लागि प्रेमदांगा ।।', 'त्रिशंकु', 'रघुनाथ पंडिताच्या कालनिर्णयाची एक दिशा' व 'ज्योतिषरत्नमाला-मराठी टीका' या लेखाना मात्र प्राप्त झालेली नाही; पण त्यामुळे या लेखांचे संशोधनमूल्य मुळीच कमी होत नाही. संशोधनकार्यात निर्णायकतेचा तोरा विशेष चालत नाही. सत्याचा, जमेल तितका– (अंतिम सत्य कोणाला गवसले आहे?)– शोध करीत राहणे आणि त्या शोधाला पोषक आणि प्रोत्साहक अशा वादविशेषाना, अशा विचारधाराना चालना देणे हे संशोधनविषयक उद्योगातले प्राणतत्त्व आहे; आणि डॉ. कोलते यांच्या उपरोक्त चार लेखात या प्राणतत्त्वाचे स्फुरण उत्कट स्वरूपात झालेले असल्याचा प्रत्यय कोणत्याही अभ्यासकाला सहज येण्यासारखा आहे. या चार लेखातल्या वादग्रस्त प्रश्नासबधी अजूनही नवे नवे दृष्टिकोन मांडले जाण्याची शक्यता आहे; आणि या नव्या दृष्टिकोनामुळे डॉ. कोलते यांना विशिष्ट वादप्रश्नासबधी आपले मत बदलावे लागले तर त्याला ते नेहमीच तयार आहेत; कारण खऱ्या संशोधकाची प्रतिष्ठा जिच्यावर आधारलेली आहे अशी निरहंकार पण त्याचबरोबर कठोर अशी सत्यनिष्ठा ही डॉ. कोलते यांच्या ठिकाणी स्थायीभावपर पावलेली आहे. शिवाय, केवळ उपरिनिर्दिष्ट

पाचच लेख नव्हेत, तर प्रस्तुत संग्रहातल सर्वच लेख वाचले असता आणखी एक प्रतीती येते. ती ही की डॉ. कोलते यांच्या अंगी असलेल्या गुणसंभारप्रदेशातून निरलस व्यासंगशीलता, अनाग्रही व विवेचक बुद्धिमत्ता आणि चोखंदळ रसिकता ही जी त्रिपथगा वाहत असताना दिसून येते ती संशोधनकार्याचे मरघोस पीक काढण्यास अतिशय उपकारक ठरण्यासारखी आहे.

दोन प्रकारचे संशोधक

संशोधनाचे, परिणामाच्या दृष्टीने, दोन वर्ग पाडता येण्यासारखे आहेत. काहींचे संशोधकी पांडित्य हे बंद कुपीतल्या अत्तरासारखे असते. पंडिती अहंमन्यतेच्या चाळिशीतून जगाकडे पाहणारे कडक मानेचे निवडक विद्वान जरूर पडेल तेव्हा या अत्तराचा वास घेत असतात. एरवी सर्वसामान्य सुशिक्षितांना मात्र या अत्तराच्या अस्तित्वाची जाणीवसुद्धा नसते. या संशोधनामुळे सर्वसामान्यांच्या जीवनरूपी जलाशयाच्या पृष्ठभागावर इवलासासुद्धा तरंग उठत नाही, इतके ते आत्मसंतुष्ट, अलिप्त आणि लोकविमुख प्रकृतीचे असते. काहींचे संशोधनगर्भ पांडित्य हे मात्र झंझावातासारखे असते; प्रक्षोभ उत्पन्न करणारे असते. समाजजीवनाच्या सर्व स्तरांवर ते उलथापालथ घडवून आणते. जसे डॉ. आंबेडकरांचे पांडित्य, जसे विशिष्ट अंशापुरते लो. टिळकांचे पांडित्य. डॉ. कोलते यांच्या काही संशोधनपर लेखांनी सुशिक्षित जन–जीवनातील रूढ समजुतींना धक्का देणारे, झुंझार वृत्तीचे पण पुष्कळच संयत स्वरूपाचे वळण घेतलेले आहे. श्रीचक्रधर, नामदेव व ज्ञानदेव यांच्यावरील त्यांचे लेख या वळणाची साक्ष देणारे आहेत.

मिठाच्या व्यापाऱ्याने दुधात टाकलेला मिठाचा खडा

या तीन व्यक्तीत कालदृष्टीने क्रम असा–श्रीचक्रधर, नामदेव आणि ज्ञानदेव; आणि कर्तृत्वाच्या श्रेष्ठतेच्या निकषाच्या दृष्टीनेही क्रम तसाच–श्रीचक्रधर, नामदेव आणि ज्ञानदेव. अशी स्पष्ट वस्तुस्थिती असतानासुद्धा गौरवकारणात गडबड झालेली आहे. कशी ती पाहा. ज्ञानदेवाचे, त्यांच्या अलौकिक व्यक्तित्वाबद्दल आणि अलौकिक कवित्वाबद्दल जे भरपूर गुणगान झालेले आहे आणि होत आहे ते निर्विवादपणे योग्यच आहे; पण त्यांनी जी सामाजिक क्रान्ती केलीच नाही ती घडवून आणल्याचे अकारण श्रेय मात्र त्यांना दिले जात आहे. उलट, नामदेवांनी उत्तर हिंदुस्थानात जाऊन, आयुष्यातला सगळाच उमेदीचा आणि उतरणीचा काळ तेथेच घालवून, तेथील सामान्य जनतेत, हलक्या समजल्या गेलेल्या जातीतल्या तेथील लोकात जे ईश्वरभक्तीचे चैतन्य निर्माण केले, भक्तिमार्गाची जी मर्द परंपरा निर्माण केली यावद्दल त्या प्रमाणात त्याचा तोंड भरून योग्य गौरव करावयाला मराठीतला संतवाङ्मयविवेचक मात्र विसरून गेलेला आहे. एवढेच नव्हे तर, एकाच वेळी ज्ञानदेवांना वर चढवावयाचे आणि नामदेवांना खाली ओढावयाचे असा नतद्रष्ट उद्योगही त्याने केलेला आहे. काही विद्वान सारस्वतविवेचकांनी नामदेवांना ज्ञान-

देवांचा शिष्य बनवून टाकले आहे.(वस्तुत: वारकरी परंपरेत ज्ञानदेवांचा असा एकही अनुगृहीत शिष्य नाही हे लक्षात येणे आवश्यक आहे.) ज्ञानदेवांनी जेव्हा शिकविले तेव्हा नामदेवांना पारमार्थिक शहाणपण आले असे सांगण्यात आले आहे. हे धादांत असत्य वर्षानुवर्षे महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांच्या गळी उतरविले जात आहे. मिठाच्या व्यापाऱ्याने दुधात हा मिठाचा खडा टाकून दिलेला आहे; तरी पण हे दूध किती गोड आहे अशी या नासलेल्या दुधाची प्राध्यापकाकडून विद्यार्थ्यांसमोर सतत प्रशंसा केली जात आहे, आणि विद्यार्थीही ही प्रशंसा प्रमाण मानीत आहेत. ज्ञानदेव नं. १ आणि नामदेव नं. २ असा ग्रह मनात कायम करून ते महाविद्यालयातून बाहेर पडत आहेत. वस्तुत: जसे ज्ञानदेव आपल्या क्षेत्रात नं. १ आहेत त्याचप्रमाणे नामदेवही आपल्या क्षेत्रात नं. १ आहेत, ही वस्तुस्थिती त्यांच्या कानांवर कोणी घालीत नाही. ही नामदेवांना निश्चितच अन्याय करणारी गोष्ट आहे. नामदेवांच्या कर्तृत्वाचा आणखी एक पैलू येथे आवर्जून सांगणे आवश्यक आहे. ज्ञानदेवांमुळे नामदेव बदलले ही वर्णधर्माभिमान्यांनी उठविलेली एक अफवा आहे. नामदेवांमुळे ज्ञानदेव बदलले, भक्तिमार्गी बनले, ज्ञानदेवांना नामदेवाच्या रूपाने भक्तिरहस्याचे साक्षात् दर्शन झाले ही वास्तव स्थिती आहे. नामदेवांच्या या पारमार्थिक कर्तृत्वाचे गौरवकांड मात्र व्हावयाचे राहिले आहे.

God man आणि Man God

श्रीचक्रधरांचे कर्तृत्व तर नामदेव व ज्ञानदेव या दोघांच्याही कर्तृत्वापेक्षा अधिक वरिष्ठ श्रेणीचे आहे. विशेषत: श्रीचक्रधर व ज्ञानदेव यांच्या थोरवीतला जो एक फरक आहे तो तर बुद्धीचे वटीक बनलेल्या आजच्या सुशिक्षितांच्या गावीही नाही; आणि तो फरक त्यांच्या लक्षात आणून दिल्यावर या गर्वीष्ठ व बुद्धिवुद्ध सुशिक्षितांच्या मूर्ख उपहासाचा तो विषय होईल अशी भीती आहे. परमार्थिक दृष्टीने हा फरक अतिशय महत्त्वाचा आहे. श्रीचक्रधर हे अवतार आहेत, God-man आहेत, तर ज्ञानदेव हे सद्‌गुरू आहेत, man God आहेत. श्रीचक्रधराचा एवढा अनन्य अधिकार असूनही त्यांच्या वाट्यास काय आलेले आहे ? अद्वैतवादाचे, सर्वत्र ईश्वर पाहण्याचे धडे जगाला देणाऱ्या आणि विश्वचि माझे घर म्हणणाऱ्या या महाराष्ट्राने या मानवतावादी महात्म्याला, या ईश्वरी विभूतीला काय दिलेले आहे ? दोनदा विषप्रयोग, एकदा अवयवच्छेद आणि शेवटी शिरच्छेद; आणि निर्वाणानंतर ब्राह्मणी पंडितांकडून त्यांना आणि त्यांच्या अनुयायांना निंदानालस्तीचा, तिरस्काराचा, उपमर्दाचा अखंड अहेर !

हिंदु धर्माचा संकोच होत आहे. का ?

असे का व्हावे ? याला कारण एकच. वैदिकत्व. विषारी असहिष्णुतेने भारलेले वैदिक धर्मतत्त्व, सामाजिक विषमतेचे पद्धतशीर पोषण करणारा वर्णधर्म हा वैदिकत्वाचा गाभा; आणि ब्राह्मणांचे सामाजिक श्रेष्ठत्व हा या गाभ्याचाही गाभा. वैदि-

कत्व, वर्णतत्व, ब्राह्मणत्व–शब्द तीन, पण या तिहींतूनही सूचित होणारी वस्तू एकच आहे. ती म्हणजे अन्याय्य, असहिष्णु वर्णव्यवस्था व तत्सलग्न जातिसंस्था. ब्राह्मणांच्या वर्णश्रेष्ठत्वाच्या आसुरी लालसेमुळे वैदिक हिंदुधर्मात सामाजिक समता कधीच प्रस्थापित झाली नाही आणि पुढेही कधी काळी ती प्रस्थापित होईल, अशी आशा बाळगण्यातही अर्थ नाही. सामाजिक समतेला स्थान न दिल्यामुळे हिंदू धर्माची काय अवस्था झाली आहे ती पाहा ! ख्रिश्चन, बौद्ध, इस्लाम हे धर्म आंतरराष्ट्रीय प्रतिष्ठा पावले आहेत, जगभर त्यांचा प्रसार आहे, विस्तार आहे; आणि हिंदुधर्म मात्र येथे या देशात, अवघडलेल्या अवस्थेत, बौद्धांच्या, मुसलमानांच्या, ख्रिश्चनांच्या नावाने बोटे मोडीत आणि स्वत:भोवती खोटयाच आध्यात्मिक श्रेष्ठतेचे सोवळे गुंडाळून बसलेला आहे !

‘ सर्वाधमत्व ब्राह्मणत्व ’

हिंदुधर्माचा असा संकोच होण्याला मुख्यत: त्यातील वर्ण-जाती-व्यवस्था, तिच्यातील जातीजातींसंबंधातील सामाजिक विषमता आणि अनेक सामाजिक व धार्मिक सवलतींचा मलिदा खाणारी ब्राह्मणांची खास प्रतिष्ठा या गोष्टी कारणीभूत झालेल्या आहेत. या विषमतेचे निराकरण करून सामाजिक समता स्थापण्याचा कोणी प्रयत्न केला की, या प्रयत्नामुळे आपले आसन डळमळीत होणार या भीतीने, ब्राह्मण बहुधा हा प्रयत्न हाणून पाडावयाला टपलेला असायचा, असा प्राचीन व अर्वाचीनही काळचा अनुभव आहे. याची निरपवाद साक्ष पटविणारा एक उत्कृष्ट प्रसंग रामायणात उपलब्ध आहे. स्वर्गप्राप्तीसाठी एका शूद्राने आरंभिलेल्या तपश्चर्येमुळे एका ब्राह्मणाचा मुलगा मरण पावतो; रामाच्या राज्यात पुण्यवान् ब्राह्मणाच्या मुलाला अकाली मरण कसे, या शकेचा आधार घेऊन त्यासंबंधीची तक्रार श्रीप्रभू रामचंद्रापुढे नोंदविण्यात येते, त्या मरणाचे खापर त्या शूद्राच्या माथी फोडण्यात येते; शूद्राला तपश्चर्येचा अधिकारच नाही असे रामाला सांगण्यात येते, " न शूद्रो लभते धर्मं युगतस्तु नरर्षभ । " ब्राह्मणधर्माला प्रसन्न करण्याकरिता त्या निरपराध, सत्वशील शूद्राला राम ठार मारतो, इंद्र टाळचा वाजवितो आणि संतापजनक आश्चर्याची गोष्ट ही की तिकडे तो ब्राह्मणाचा मुलगा, शूद्राला ठार मारल्यामुळे, जिवंत होतो ! वैदिक धर्मातील सामाजिक विषमतेचे दुष्ट संस्कार अट्टाहासाने कायम टिकविणारा ब्राह्मण्यपीडित वर्णधर्म कसा क्रूर आहे याची उत्तम कल्पना या प्रसंगावरून येण्यासारखी आहे. ब्राह्मणपुरस्कृत वर्णधर्मांतर्गत क्रूरतेचा चटका सम्राट हर्षवर्धनालाही झोंबलेला आहे. या उदारमतवादी, त्यागी राजाला ठार मारण्याचा कट ब्राह्मणांनी केलेला आहे. " पार्या जयाचिया ठायीं । वैषम्याची वार्ता नाहीं । रिपुमित्रां दोहीं । सरिसा पाडु ।। जो खांडावया घावो घाली । का लावणी जयानें केली । दोघां एकचि साउली । वृक्ष जैसा ।। "–ही आध्यात्मिक पातळीवरील म्हणजे खरी पूर्ण समता प्रत्यक्ष कृतीत उतरविण्यासाठी गांधीजी प्रवृत्त झाले, पण त्यामुळे ते एका हिंदुत्ववादी

ब्राह्मणाच्या पिस्तुलाच्या गोळीला बळी पडले, हा ताजा इतिहास आहे. गांधीजी-प्रमाणे श्रीचक्रधरही गुजरायेतून येऊन महाराष्ट्रात स्थायिक झाले; समता बोलले आणि समतेशी इमान राखून जगले; पण त्यांनाही वर्णधर्मवादी ब्राह्मणांच्या प्रयत्नांनी कायमचे वाटेस लावण्यात आले. त्यामुळेच तर ' सर्वाधमत्व ब्राह्मणत्व ' असे चक्रधरांनी निस्संदिग्धपणे सांगून टाकले. असे सांगण्यात त्यांचे काय चुकले ? त्यांनी फक्त वस्तुस्थितीचे अचूक निदान वर्तविले. त्यांनी वर्णधर्मातील असहिष्णुतेवर व ब्राह्मणांच्या अन्याय्य आक्रमकतेवर अचूक बोट ठेवले.

वर्णधर्म विषमतेबरोबर विसंगतीही उत्पन्न करतो

हा वर्णधर्म विषमता तर निर्माण करतोच; पण थोर तत्त्वज्ञांच्या विचारांत विसंगतीही उत्पन्न करतो. ज्ञानदेवांच्या बाबतीत हा प्रकार कसा घडून आला हे पाहण्यासारखे आहे. ज्ञानदेव हे मुख्यत: आत्मसाक्षात्कारवादी. त्यांच्या अमृतानुभवात, त्यांच्या चांगदेवपासष्टीत सगळी शिकवण आत्मदर्शनाची आहे. तेथे वावरताना वर्णधर्माच्या पुरस्काराचा ओझरतासुद्धा वारा अंगाला लागणे अशक्य आहे. गीतेवर भाष्य लिहावयाला जेव्हा ते बसले तेव्हा या आत्मसाक्षात्कारवादाशी विसंवादी अशा वर्णधर्माची त्यांनी तडफदार तरफदारी केलेली आहे, ब्राह्मणांचा अपरंपार गौरव केलेला आहे आणि शूद्रांबद्दल तिरस्कार दर्शविला आहे. वर्णधर्माचे आकर्षण इतके जबरदस्त आहे की त्याने ज्ञानदेवासारख्या प्रेममूर्ती संतश्रेष्ठाला उपरोक्त विसंगती लक्षात न येण्याइतके आंधळे बनविले आहे. ज्ञानदेवांनी अहिंसेचे गोडवे गायिलेले आहेत; तेही अतिशय तन्मयतेने आणि विस्ताराने. रस्त्यावर कृमिकीटक जर झोपताना आढळला तर त्या रस्त्याने चालणारा अहिंसक मनुष्य आपले पाय मागे वळवितो, परत फिरतो; कारण त्या कृमिकीटकाच्या रूपाने प्रत्यक्ष परमेश्वरच झोपलेला आहे, त्याची झोप मोडावयाची नाही, असा उदात्त अहिंसक विचार त्याच्या मनात उदयाला येतो. अद्वैताचे प्रात्यक्षिकच असलेली अशी जी अहिंसा, अशी जी सर्वभूती निरपवाद प्रेममयता, तिचे असे पराकोटीचे बहारीचे वर्णन ज्ञानदेवांच्या ज्या लेखणीने केलेले आहे त्याच लेखणीने अहिंसावादी जैनाचा कडवडून तुच्छतापूर्वक चावा घेतलेला आहे ! त्या दृष्टीने श्रीचक्रधराच्या जीवनातील अहिंसापालनामधील सुसंगती निश्चितच आदर्शवत् ठरण्यासारखी आहे. केवळ श्रीचक्रधर आणि ज्ञानदेव हे एकीकडेच कशाला, एकीकडे महानुभाव पंथातले कवी आणि संत-महंत आणि वारकरी पंथातले एकनाथ-तुकारामादी संत यांची अहिंसापालनाबाबत तुलना केली असता, डॉ. कोलते म्हणतात त्याप्रमाणे " मराठी संतांनी महानुभावांविषयी अनुदार उद्गार काढलेले आहेत ", " तरी कोणत्याही महानुभाव कवीने किंवा महंताने वारकऱ्यांविषयीच काय पण इतर कोणत्याही पंथियांविषयी तसे उद्गार काढलेले नाहीत, " हे लक्षात घेऊन, महानुभावांनी अहिंसेचा पुरस्कार आणि आपले प्रत्यक्ष वर्तन यात विसंवाद उत्पन्न होऊ न देण्याला लागणारे

अभिनंदनीय धैर्य दाखविले, असे म्हणता येत नाही काय ?

श्रीचक्रधर व नामदेव एका बाजूचे व ज्ञानदेव दुसऱ्या बाजूचे

श्रीचक्रधर, नामदेव व ज्ञानदेव या तिघांचा एकत्र विचार अनेक प्रकारे बोधप्रद ठरण्यासारखा आहे. या तीन व्यक्ती डोळ्यापुढे एकत्र आल्या तर संतवाङ्मयाचे सुशिक्षित अभ्यासक नामदेव व ज्ञानदेव एका बाजूला आणि श्रीचक्रधरांना दुसऱ्या बाजूला मांडतील हे उघड आहे; पण असे करणे अज्ञानमूलक ठरणार आहे. खरी परिस्थिती, श्रीचक्रधर व नामदेव एका बाजूला व ज्ञानदेव दुसऱ्या बाजूला, अशी आहे. श्रीचक्रधर वर्णधर्मविरोधी आहेत, अवैदिक आहेत. नामदेव वैदिकाच्या वर्णधर्माच्या छळाला बळी पडलेले आहेत. त्यांना वैदिकत्वाशी कसले सोयरसुतक आहे ? त्यांच्या विचारांचे वळण अवैदिकत्वाला जास्त जवळचे आहे. ज्ञानदेवाचा वेदशास्त्रविषयक अभिमान प्रसिद्धपणे स्पष्ट आहे; तो माध्यरूप असला तरी मन:पूर्वक आहे. मग नामदेव-ज्ञानदेव यांना एकत्र आणणे कसे बरे न्याय्य आहे ? नामदेवांची एक गौळण मुसलमानीण आहे. त्यांनी बुद्धाला अवतार मानून वंदन केलेले आहे. ज्ञानदेवांच्या गौळणीत मुसलमानिणीचा अंतर्भाव झालेला आहे काय ? होणे शक्य आहे काय ? ज्ञानदेवानी भगवान् बुद्धाबद्दल भक्तिभाव व्यक्त केलेला आहे काय ? व्यक्त करणे त्यांच्या बाबतीत शक्य आहे काय ? आणखी एक मुद्दा, अतिशय महत्त्वाचा. पारमार्थिक दृष्टीने तर विशेषकरून विचारात घेण्यासारखा. ज्ञानदेवानी गुरुकृपेची महती आत्यंतिकतेने गायिलेली आहे, हे खरे असले तरी त्याचा मुख्य भर आत्मज्ञानावर आहे. माणूस आपल्या बळावर आपला उद्धार करून घेऊ शकतो, नव्हे– तो प्रत्यक्ष ईश्वर होऊ शकतो; या देहीच ब्रह्मपद पावू शकतो, असे त्याना सुचवावयाचे आहे. मी पापी आहे, अनंत अपराधी आहे, देवा, तूच मला तार, अशा भूमिकेवरून काढलेल्या उद्‌गारांचा ज्ञानदेवाच्या समग्र वाङ्मयात पूर्ण अभाव आहे. श्रीचक्रधर व नामदेव याची भूमिका अगदी निराळी आहे. मी पापी आहे, माझ्या हातातून असंख्य अपराध घडलेले आहेत, 'अंगुष्ठापासोनी मस्तकापर्यंत मी अखंड दुश्चित्त आचरलो आहे,' मी पामर आहे–अशा स्थितीत मी माझ्या बळावर तरून जाणे अशक्य आहे; तेव्हा, हे देवा, तूच मला तार, अशी आर्ततेची हाक नामदेवाच्या अभंगवाङ्मयातून उमटलेली आहे. श्रीचक्रधरांनी आपल्या भक्तांना जो उपदेश केलेला आहे त्याला या भूमिकेचाच आधार आहे. मनुष्य स्वत:च्या बळावर मुक्त होऊ शकत नाही, त्यासाठी ईश्वरी कृपा अपरिहार्यपणे आवश्यक आहे असे त्यानी स्पष्टपणे सांगितलेले आहे. या बाबतीतील त्याचे मार्गदर्शन निःसंदिग्ध आहे, "सृष्टीमध्यें कव्हणे करणें मुचिजेना एकें परमेश्वरें वीण"; आणि खरोखरच मनुष्य आपल्या कर्तृत्वाच्या सहाय्याने, केवळ आपल्या सामर्थ्यावर अवलंबून मुक्त होऊ शकतो ? जन्मोजन्मीच्या अगणित संस्कारांतून तो केवळ आपल्या हिंमतीवर आपली सुटका करून घेऊ शकतो ! माणसाला वाटते, हे माझे

वर्तृत्व आहे, हे मी निर्माण केलेले आहे, हे माझ्या बुद्धीचे वैभव आहे; पण वस्तुस्थिती तर निराळी आहे. गवताच्या पानाच्या इवल्याशा हालचालीपासून तो विश्वातील प्रचंड हालचालींपर्यंतचे जे सगळे काही घडताना दिसत आहे–त्यात माणसाचेही कर्तृत्व अर्थात् आलेच–ती सगळी ईश्वराची लीला आहे. गांधीजींनी म्हटल्याप्रमाणे आपण नाहीच, तोच आहे. त्याचे गुणगान करणे व आपल्या स्वतंत्र इच्छाशक्तीचा मूर्खपणाने बडेजाव न करता त्याच्या इच्छेप्रमाणे वागणे एवढेच आपले कर्तव्य आहे, एवढेच आपल्या हातात आहे. मर्जीप्रमाणे वागावे म्हणजे आपले जीवन आपोआप निश्चित होऊन जाते असे त्यांनी सांगितले आहे. त्याच्या " We are not. He alone is. And if we will be, we must eternally sing His praise and do His will. Let us dance to the tune of his bansi-lute and all would be well. ही भक्ताची भूमिका आहे, ईश्वरप्रेमिकाची भूमिका आहे. हीच भूमिका श्रीचक्रधरांनी मांडलेल्या तत्त्वज्ञानात आहे, नामदेवांच्या अभंगात आहे. ज्ञानदेव हे मुख्यतः आत्ममार्गी, योगमार्गी आहेत; श्रीचक्रधर व नामदेव हे भक्तिमार्गी आहेत. असे असूनही, खेदाची व आश्चर्याची गोष्ट ही की आमच्या वारकरी पंथियांनी श्रीचक्रधराचा, त्यांच्या अनुयायांचा पदोपदी अपमान केलेला आहे, त्यांना निष्ठुरतेने दूर लोटलेले आहे! असो.

श्रीचक्रधर, नामदेव व ज्ञानदेव यांच्यासंबंधी मी हा जो मजकूर लिहिलेला आहे त्यामागे दोन हेतू आहेत. एक हेतू असा की डॉ. कोलते यांनी या व्यक्तित्रयीवर जे लिहिले आहे ते पटण्यास माझ्या मजकुराचा थोडाफार हातभार लागावा. हातभार लावण्याइतका तो महत्त्वाचा ठरेल अशी अपेक्षा आहे. दुसरा हेतू या हेतूतीच निगर्भित आहे. तो हा की श्रीचक्रधर, नामदेव व ज्ञानदेव यांचे, त्यांच्या पारमार्थिक व सामाजिक वर्तृत्वाचे न्याय्य मूल्यमापन होण्यास चालना मिळावी असे जे डॉ. कोलते यांच्या लेखातून सुचविण्यात आले आहे त्याला माझ्या मजकुरामुळे अनुमोदन मिळावे. हे अनुमोदन प्रभावी उतरले आहे असे मी समजू काय ?

भक्ती, नीती आणि समाजरचनापद्धती

प्रस्तुत लेखसंग्रहातील लेखांना, प्रस्तावनेच्या झारीतून पूरक विवेचनाचे पाणी देत असताना तुकाराम व रामदास यांच्यावरील लेख तसेच राहून गेले. श्रीचक्रधर नामदेव व ज्ञानदेव या यादवकालीन विभूतींवरील लेखांतून मांडलेल्या विचारांना पुष्टी देऊन त्यांचे स्वागत केले. त्याचप्रमाणे त्याच काळात जन्मास येऊन बहरास आलेल्या महानुभाव पंथावरील लेखांशी, विवेचनाच्या ओघात, धावते हस्तांदोलन करून, त्याचे अभिवादन केले. तुकाराम आणि रामदास या शिवकालीन संतश्रेष्ठांवरील लेखही नितळ तोलाचे आणि दर्जेदार आहेत. तुकारामांवरचा लेख तर तीट लावून दृष्ट काढण्याइतका नीटनेटका उतरलेला आहे. त्यात सगळे काही आहे. तो सर्वस्पर्शी आहे. तुकारामाचे चरित्र, त्याचे कवित्व, त्यांच्या कवित्वाला आणि

संतसाहित्याच्या उच्चवर्णियांकडून झालेला विरोध, त्यांची नैतिक शिकवण, त्यांचे सामाजिक कार्य, त्यांची ईश्वरमर्यादविषयक दृष्टी–या तुकारामाच्या व्यक्तित्वाच्या जवळ जवळ सर्वच पैलूंचा पोटक्यात पण मुद्द मुद्यांची यथाप्रमाण आव राखणारा विचार त्यात येऊन गेलेला आहे. अतिसंक्षिप्त तुकाराम व्यक्तित्वदर्शन-असे या लेखाचे वर्णन करणे शक्य आहे. एखाद्या गुणवस्तू स्थितीतील तळ्याच्या नवशरणीत बघूनं चार स्वच्छ, सुंदर खोल्यांतील आपला नेटका संसार, मोजक्या प्रमाणात सर्व आवश्यक वस्तूंचा संग्रह जमवून, वेधक व्यवस्थितपणाने थाटावा, तसा थाट या लेखात उतरलेला आहे. या संसारात आणखी एखाद–दुसऱ्या वस्तूची भर टाकली तर त्याची शोभा वाढण्यासारखी आहे. संतांच्या कर्तृत्वाचा मुख्य आधार कोणता–धर्म की परमार्थ ? समाजाची नैतिक उन्नती की व्यक्तिगत ईश्वरप्राप्ती ? नीती ही धर्मातील प्राणशक्ती. धर्म ही सामाजिक पातळीवरची वस्तू लौकिकार्यी–मनाच्या कक्षेत वावरणारी. द्वंद्वात्मक परमार्थ, अध्यात्म ही सगळी ईश्वरानुभूतीची सृष्टी. उन्मनीत गवसणारी. द्वंद्वातीत, अलौकिक. पहिलीत चांगली गती मिळाली की दुसरीत आपोआप प्रवेश मिळेलच असे नाही. आचरणात नैतिक शुद्धतेचा आदर्श गाठला म्हणजे ईश्वर मिळाला असे म्हणता येत नाही. म्हणून तर राधाकृष्णन् यांनी स्पष्टच सांगून टाकले आहे की The spiritual is not an extention of the ethical; it is a new dimention altogether, dealing with things eternal. तुकारामांच्या अभंगात दोन्ही प्रकारचे विचार आढळतात–समाजशुद्धीचे आणि ईश्वरभक्तीचे; पण त्यांत क्रम कोणता ठेवावयाचा ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. क्रम स्पष्ट आहे. आधी भक्ती, मग समाजशुद्धी. येथे लागलीच एक प्रश्न उत्पन्न होतो. भक्ती ही सर्व सामाजिक मूल्यांच्या, नियमनाच्या, संकेताच्या पलीकडची वस्तू आहे. ती कालातीत आहे. या कालातीताची कालसापेक्ष अशा समाजजीवनाशी सांगड कशी घालायची ? भक्ती ही धुंदी आहे धुंदी आणि शुद्धी यात मेळ कसा घालावयाचा ? तुकारामांनी हा मेळ घातलेला आहे काय ? कालातीत अशा भक्तितत्त्वाशी सुसंवादी अशा समाजरचनेचे चित्र त्यानी रेखाटलेले आहे काय ? विषमतेवर आधारलेली जातिसंस्था ही भक्तितत्त्वाशी उघडच विसंगत. तुकारामानी तिच्यावर कोरडे ओढलेले आहेत. क्वचित् तिचे समर्थनही केले आहे. असे का व्हावे ? वर्णधर्मावर आधारलेली समाजरचना मोडून टाकली तर दुसरी समुचित अशी पर्यायवाची समाजरचना सुचण्याइतका समाजशास्त्रीय विचार त्या काळी प्रगत झालेला नव्हता असे समजावे काय ? वर्णधर्मजन्य विषमता अंगाला बोचते तर आहे, पण तिच्या जाचातून सामाजिक पातळीवर मुक्त कसे व्हावे हे समजत मात्र नाही, अशा समाजशास्त्रीय अगतिकतेत तत्कालीन बहुजनसमाजातील भक्तजनवर्ग सापडलेला असावा काय? पुन्हा, भक्ती हे समाजशास्त्रीय विचाराचे नियामक तत्त्व होऊ शकते काय ? असे अनेक विचारप्रेरक प्रश्न डॉ. कोलते यांच्या तुकारामावरील लेखातून उत्पन्न

होतात, ही गोष्ट अप्रत्यक्षपणे त्या लेखाच्या सामर्थ्याची द्योतक नाही काय ?

सामर्थ्य शुद्धीत नाही, धुंदीत आहे

डॉ. कोलते यांनी दासबोधाची भाषिक पाहणी केलेली आहे. त्यांनी दासबोधाची सामाजिक आणि पारमार्थिक पाहणी केली असती तर तुकाराम आणि रामदास यांच्या समाजदृष्टीतील, त्यांच्या अध्यात्मदृष्टीतील विचारांची तुलना करण्याचा आनंद लुटता आला असता, हे उघड आहे. त्यांची भाषिक पाहणीही एका दृष्टीने उद्‌बोधक ठरलेली आहे. शब्दांची संस्कृत रूपे हीच शुद्ध आणि प्रमाणभूत, असे मानून दासबोधात अनेक शब्दांची रूपे ही कशी असंस्कृत आणि भ्रष्ट झालेली आहेत हे डॉ. कोलते यांनी भरपूर उदाहरणे देऊन, विस्तारपूर्वक दाखविलेले आहे. दासबोधाच्या भाषेतील सुबोधतेचा गुण डॉ. कोलते यांनी मान्य केलेला आहे, पण तिला लागलेले असंस्कृततेचे गालबोट त्यांनी प्रयत्नपूर्वक निदर्शनास आणून दिलेले आहे. येथे पुन्हा प्रश्न असा की एवढी असंस्कृतता असूनही एका संप्रदायाचे प्रवर्तन करण्याचे आणि संप्रदायाबाहेरीलही असंख्य मराठी-भाषी भक्तांना मार्गदर्शन करण्याचे सामर्थ्य दासबोधाच्या अंगी कसे आलेले आहे ? उत्तर एकच. सामर्थ्य शुद्धीत नाही, धुंदीत आहे. शुद्धीत सामर्थ्य असते तर केवळ व्याकरणशुद्ध लेखनात कवित्वगुण आपोआप झळकायला लागले असते; पण तसे होत नाही. उलट, ज्याच्या अंगी श्रेष्ठ कवित्वगुण असतात त्याला व्याकरणीय शुद्धतेचे ज्ञान असतेच असे नाही. लेखनातली शुद्धी आणि प्रतिभेतील धुंदी या दोन भिन्न, परस्परावलंबी नसलेल्या अशा गोष्टी आहेत. म्हणूनच तर व्याकरणशुद्ध लिहायला शिकून कोणाला ललित-लेखक होता येत नाही; आणि वृत्त-जातिरचनेचे पाठ घोकून कोणाला कवी होता येत नाही. हे लक्षात घेतले म्हणजे दासबोधातील भाषेच्या अशुद्धतेचे, असंस्कृततेचे मलिनत्व आणि अपकर्षकत्व नाहीसे होऊन जात नाही काय ? दासबोध हा विशिष्ट विचाराच्या धुंदीतून स्फुरलेला ग्रंथ आहे. त्या धुंदीच्या प्रवाहात त्यातील भाषेची अशुद्धता ही एक प्रकारे गुणस्वरूपच झालेली नाही काय ? दासबोधातील भाषा ही अशुद्ध, असंस्कृत असूनही ती अर्थवाहक आहे, अंत:करणाला जाऊन भिडणारी आहे व प्रत्ययोत्पादक आहे, असा जो निष्कर्ष डॉ. कोलते यांनी काढलेला आहे तो असंस्कृततेच्या दोषाचे दोषरूपत्व बरेचसे हिरावून घेणार नाही काय ?

छोट्याला प्रतिष्ठा आणि मोठ्याला समाधान

दासबोधाच्या भाषेतील दोषरूपतेबद्दल मी जे लिहिलेले आहे तेच मी माझ्या या प्रस्तावनेसंबंधी म्हणू शकतो काय ? डॉ. कोलते यांच्या या लेखसंग्रहातील गुण-वत्तेच्या प्रवाहाच्या पावन सान्निध्यात आल्यामुळे माझ्या प्रस्तावनेतील दोषांमधील दोषरूपत्व निघून जाईल अशी आशा मी बाळगू नये काय ? समारोपादाखल मी एवढेच म्हणेन की माझ्या प्रस्तावनेतील मजकुराला डॉ. कोलते यांच्या या संग्रहातील लेखांच्या सहवासात नेहमीच राहण्याचे भाग्य लाभलेले आहे. छोट्याला मोठ्याची

खोवत मिळणार आहे. मात्र छोट्याची प्रतिष्ठा निश्चित वाढणार आहे; पण मोठ्यालाही, आपणास समाधानकारक खोरन मिळाले असे वाटेल, असा विश्वास मी बाळगून आहे.

मातामंदिर रस्ता
परम पेठ, नागपूर

— अ. ना. देशपांडे

हृद्गत

मी वेळोवेळी लिहिलेल्या 'प्राचीन मराठी साहित्य संशोधन' विषयक लेखांचा हा संग्रह पुस्तकरूपाने वाचकांच्या हाती देताना मला आनंद होत आहे. हे लेख प्राचीन मराठीच्या अभ्यासकांना उपयुक्त असल्यामुळे ते एकत्रित असणे आवश्यक होते. अनेक स्नेह्यांनी तशी इच्छा वारंवार प्रकट केली. माझे मित्र श्री. ग. ल. ठोकळ यांच्या सौजन्याने मी ती आज पूर्ण करू शकली ही समाधानाची गोष्ट आहे. यात मी लिहिलेल्या स्वतंत्र लेखाप्रमाणेच काही प्रस्तावना अंतर्भूत झालेल्या आहेत.

'ज्ञानदेवीची सिद्धनाथ संहिता' ही लेखमाला इ. स. १९४७ मध्ये नागपूर येथील दैनिक 'महाराष्ट्रा'तून क्रमशः प्रसिद्ध झाली होती. डॉ. रा. ग. हर्षे यांनी संपादन केलेली ज्ञानदेवीची विप्रप्रत (अध्याय १) ही शके १२७२ ची आहे असे त्यांनी त्या प्रतीच्या शेवटी आलेल्या कालोल्लेखात्मक ओवीच्या आधारे प्रतिपादन केले होते. त्यांचा ग्रंथ हाती पडताच माझ्या काही पूर्वस्मृती जाग्या झाल्या. इ. स. १९३८ च्या सुमारास मी हैद्राबाद येथे गेलो होतो. कै. प्रा. चि. नी. जोशी यांच्याकडे माझा मुक्काम होता. त्या वेळी तेथील काही उत्साही तरुणानी त्याच्याजवळ ज्ञानदेवीची अत्यंत प्राचीन प्रत असल्याचे मला सांगितले आणि विप्रप्रतीच्या पुष्पिकेचे शेवटचे पानही दाखविले. त्या वेळीसुद्धा पोथीच्या शेवटी लेखनकाळ म्हणून निर्दिष्ट केलेल्या आकड्यात शतं स्थानीचा आकडा उडालेला होता. पोथीच्या प्राचीनतेविषयी माझ्या मनात शंका निर्माण झाली होती आणि तसे मी तेथे बोलूनही दाखविले होते. त्यानंतर नऊ वर्षांनी त्याच पोथीच्या आधारे डॉ. हर्षे यांनी 'ज्ञानदेवी'चा पहिला अध्याय संपादन केला आपल्या विस्तृत प्रस्तावनेत 'ज्ञानदेवी'ची ही सर्वांत जुनी म्हणजे शके १२७२ ची प्रत आहे असे प्रतिपादन केले. ते वाचून या प्रश्नाकडे माझे लक्ष वेधले आणि त्याचा सांगोपांग अभ्यास करून मी ही लेखमाला लिहिली. गुरुवर्य डॉ. शं. दा. पेंडसे यांच्या सूचनेवरून पुण्याच्या अनेक विद्वानांकडे तिची स्थूल मुद्रिते मी पाठविली होती. त्यानंतर चार-पाच महिन्यांनी कै. वा. अ. मोडक यानी या प्रश्नाचा विचार करून पुणे येथील 'महाराष्ट्र साहित्य परिषदे'त एक व्याख्यान दिले आणि स्वतंत्र लेखही लिहिले. माझा

आणि त्यांच्या प्रतिपादनाचा आशय एकच होता. डॉ. हर्षे यांनी मी उपस्थित केलेल्या मुद्यांना उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला. परंतु त्यामुळे विप्रप्रत ही शके १२७२ ची नसून १५७२ ची होय, या माझ्या प्रतिपादनाला किंचितही धक्का लागला नाही.

'फुलाचेया भोगा । लागि प्रेम दांगा' हा लेख मी अलीकडेच लिहिलेला आहे. पुणे येथील 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिके'च्या (१९६५) १५३ व्या अंकात तो प्रसिद्ध झालेला आहे. 'दांगा' या शब्दाच्या अर्थाविषयी व पाठभेदाविषयी प्रा. स. रा. गाडगीळ यांनी मराठवाडा साहित्य परिषदेच्या 'प्रतिष्ठान' मासिकातून (सप्टेंबर १९५८) याची विस्तृत चर्चा करून अत्यंत समाधानकारक रीतीने हा प्रश्न सोडविला होता. पण प्रा. म. वा. धोंड यांनी 'सत्यकथा' मासिकाच्या ऑगस्ट व सप्टेंबर १९६४ च्या अंकात लिहिलेल्या लेखात त्यांच्या अर्थाचा उपहास करून आपला नवीन अर्थ सांगण्याचा प्रयत्न केला. प्रा. धोंड यांच्या लेखातील उपहास मला खेदजनक वाटला आणि म्हणून या प्रश्नावर स्वतंत्र लेख लिहिण्याची मला इच्छा झाली. 'ज्ञानेश्वरी' तील अनेक शब्दांचे संदिग्ध अर्थ स्पष्ट करण्याचा प्रा. धोंड यांचा प्रयत्न अभिनंदनीय आहे यात शंका नाही. इतर काही शब्दांचा अर्थ त्यांनी चांगल्या रीतीने लावण्याचा प्रयत्न केला; पण 'दांगा' या शब्दाच्या अर्थाविषयी मात्र त्यांचा हा प्रयत्न माझ्या मते यशस्वी झाला नाही. माझे मित्र डॉ. वा. ना. पंडित व प्रा. रेसाईड यांनीही या शब्दाच्या अर्थाविषयी आपली काही मते व्यक्त केली आहेत, ती मला मान्य नाहीत. या सर्वांचा परामर्श माझ्या या लेखात घेण्याचा मी प्रयत्न केला आहे.

'विसांकु' हा लेख 'सत्यकथे'च्या जानेवारी १९६५ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेला आहे. नागपूर येथील दैनिक 'तरुण-भारता'त या शब्दाच्या अर्थाविषयी चर्चा त्यावेळी बरीच झाली होती. या चर्चेला जबलपूर येथील श्री. अ. ग. वैद्य यांनी सुरुवात केली आणि डॉ. मा. स. मोडक इत्यादिकांनी तिच्यात भाग घेतला होता. महानुभाव वाङ्मयात हा शब्द मला आढळला. त्याच्या आधारे मी अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्थ कितपत बरोबर आहे हे वाचकांनी ठरवावयाचे आहे.

'चक्रधर आणि ज्ञानदेव' हा लेख म्हणजे २३ ऑक्टोबर १९५० रोजी 'मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालया'च्या वार्षिकोत्सव प्रसंगी अध्यक्ष म्हणून मी केलेले भाषण होय. चक्रधर आणि ज्ञानदेव या दोहोंच्या कार्याचे तुलनात्मक निरीक्षण आणि परीक्षण करून ज्ञानदेवाचे कार्य म्हणजे त्यांच्यापूर्वी महाराष्ट्रात चक्रधरांनी निर्माण केलेल्या वातावरणाच्या पार्श्वभूमीवर झालेले कार्य होय, असे मत मी या अध्यक्षीय भाषणातून मांडले. सर्वांनाच ते मान्य होईल असे नाही याची मला जाणीव आहे. माझे हे भाषण प्रसिद्ध झाल्यानंतर त्यावर काहींनी माझ्यावर टीका केली आणि माझे मत चुकीचे असल्याचे प्रतिपादन केले. या टीकाकारांत माझे मित्र, साहित्याचार्य बाळशास्त्री हरदास हे प्रमुख होते. त्यांनी १८ आणि २५ फेब्रुवारी १९५१

च्या दैनिक 'महाराष्ट्र 'त माझ्या भाषणाचा परामर्श घेतलेला आहे. त्यांचा मुख्य आक्षेप असा की ज्ञानेश्वरीत महानुभावांचा आणि चक्रधरांचा कोठेही प्रत्यक्ष उल्लेख येत नाही. त्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या कार्याला चक्रधरांच्या कार्याची पार्श्वभूमी होती असे मानता येत नाही. किंबहुना मी म्हणतो त्याप्रमाणे या पंथाचे कार्य त्या वेळी लक्षात घेण्याइतकेही महत्त्वाचे नव्हते. माझ्या प्रतिपादनाविषयी गुरुवर्य डॉ. पेंडसे आणि आचार्यभक्त द. वा. जोग यांची मते मी ह्याच ग्रंथाच्या १३१ आणि १३२ या पानांवर उद्धृत केलेली आहेत. ती पाहावी म्हणजे अभ्यासकांना योग्य तो बोध होईल.

चक्रधरानी आपले तत्त्वप्रतिपादन भगवद्गीतेच्या आधारे केलेले असल्यामुळे ते खोडून काढण्यासाठी ज्ञानेश्वरांना भगवद्गीतेवर टीका लिहावी लागली. या माझ्या मतावर साहित्याचार्य बाळशास्त्री यांचे म्हणणे असे की चक्रधरानी गीतेवर टीका केलेली नाही, किंवा त्यांनी गीतेचे कोठेही विवरण केले नाही. अशा स्थितीत त्याला वाटेल ती विचारसरणी त्यानी स्वतंत्रपणे मांडली नसावी हे कशावरून ? या बाबतीत इतकेच सांगावयाचे की चक्रधर आपल्या पदप्रवासात ठिकठिकाणी गीतेवर प्रवचने करीत असत असे अनेक उल्लेख 'लीळा–चरित्र' या ग्रंथात आहेत. गीतेचे प्रामाण्य चक्रधर मानीत नव्हते हेही यांचे म्हणणे बरोबर नाही. कारण गीतेच्या प्रामाण्याविषयी चक्रधराचे वचन स्पष्ट आहे. यासंबंधीचे विवेचन श्रीचक्रधरचरित्र या माझ्या ग्रंथात 'शिक्षण व ग्रंथरचना' या ११ व्या प्रकरणात (पान १९०–१९१) मी केलेले आहे ते पाहावे. चक्रधरांचे गीताप्रामाण्य ही केवळ मनःकल्पित गोष्ट ठरते हे श्री. बाळशास्त्री हरदास याचे म्हणणे बरोबर नाही. चक्रधरानी ग्रंथरचना कधीच केलेली नसल्यामुळे ज्ञानेश्वरांना मराठीत ग्रंथरचना करण्यास स्फूर्ती चक्रधरापासून होण्यास कोणतेच कारण नाही असेही त्यांचे म्हणणे आहे. चक्रधराच्या ग्रंथरचनेच्या बाबतीतही मी 'श्रीचक्रधरचरित्र' या ग्रंथातील वरील प्रकरणात (पान १८९ ते २१३) विस्तृत विवेचन केलेले आहे. त्यावरून साहित्याचार्य बाळशास्त्री यांच्या या आक्षेपांचे निरसन होऊ शकेल असे वाटते. चक्रधरांनी स्त्रिया व शूद्र यांना मुक्तिमार्ग मोकळा करून दिला. ज्ञानेश्वरांनी हे ओळखून आपल्या उपदेशात स्त्रिया व शूद्र वर्ग याना भक्तीचा मार्ग मोकळा ठेवला, या माझ्या मताचे खंडन करताना श्री. बाळशास्त्री यानी असे प्रतिपादन केले आहे की स्त्री–शूद्रांना मुक्तिमार्ग भागवतपुराणादी ग्रंथातून फार पूर्वीपासून मोकळा करून ठेवला होता. या परंपरेचा अभिमान बाळगणाऱ्या ज्ञानेश्वरांनी तिचेच अनुसरण केले, चक्रधराचे नाही. हा त्यांचा आक्षेप विचार आहे. थोर व्यक्ती आपले कार्य करीत असताना भोवतालच्या प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर कार्य करतात आणि तिचाच त्यांच्या आचार–विचारांवर परिणाम होतो, हे साहित्य आणि समाजविषयक प्रमेय लक्षात घेतले म्हणजे याही प्रश्नाचे उत्तर व्यवस्थित रीतीने

होऊ शकेल असे मला वाटते.

'नामदेवांची तीर्थावळी व बाळक्रीडा' हा लेख म्हणजे ह. भ. प. कै. सुबंध यांनी प्रसिद्ध केलेल्या नामदेवाच्या सार्थ गाथेच्या पहिल्या भागाला मी लिहिलेली प्रस्तावना होय. गाथेच्या या भागात 'तीर्थावळी' आणि 'बालक्रीडा' ही नामदेवां'ची दोनच महत्त्वाची प्रकरणे आली आहेत. त्यामुळे त्यांच्या अनुषंगाने ही प्रस्तावना मी लिहिली होती. श्री. सुबंध यांच्या पुस्तकाचे दैनिक 'महाराष्ट्र 'त परीक्षण करताना श्री. बाळशास्त्री हरदास यांनी या प्रस्तावनेवर बरेच आक्षेप घेतले होते. विशेषत: नामदेवांच्या सहवासाने ज्ञानेश्वरांचे मतपरिवर्तन झाले हे माझे मत त्यांना मुळीच पटले नाही व रुचलेही नाही. मी केलेले विवेचन 'तीर्थावळी' 'आदी' इत्यादी प्रकरणांच्या आधारे केले आहे, हे लक्षात घ्यावे.

इ. स. १९५८ च्या मार्च महिन्यात भारतीय नभोवाणी द्वारा कै. लाड यांच्या स्मृतिप्रीत्यर्थ जी व्याख्यानमाला आयोजित करण्यात आली होती तिच्यात तुकारामांच्या अभंगाविषयी मी दिलेले भाषण पुढील लेखात अंतर्भूत झालेले आहे. आकाशवाणी प्रकाशन क्रमांक ६, 'महाराष्ट्र धर्माचे प्रणेते' या ग्रंथात ते यापूर्वी प्रसिद्ध झालेले आहे आणि आकाशवाणीच्या सौजन्यानेच ते येथे पुन्हा प्रकाशित करीत आहे.

समर्थ वाग्देवता मंदिर (धुळे) या संस्थेच्या रौप्य-महोत्सवाप्रीत्यर्थ 'दासबोधाची भाषिक पाहणी' हा लेख मी लिहिला होता. प्रस्तुत प्रसंगी सत्कार्योत्तेजक सभेतर्फे प्रसिद्ध होणारा ग्रंथ हा गौरवग्रंथ असल्यामुळे आणि माझ्या या लेखात कै. शं.श्री. देव यांच्या मताप्रमाणे रामदासांचा गौरव नसल्यामुळे हा लेख त्या ग्रंथात छापण्याचे त्यांनी नाकारले आणि तो 'रामदास आणि रामदासी' या मासिक पुस्तकात छापण्याची परवानगी मागितली. मी ती दिली. त्याप्रमाणे 'रामदास आणि रामदासी' या मासिकाच्या जून-जुलै १९४३ च्या अंकात तो प्रसिद्ध झालेला आहे. हा लेख प्रसिद्ध करतांना श्री. देव यांनी शेवटी एक संपादकीय टिपणी जोडली आहे. त्यात माझ्या या लेखावर त्यांनी काही आक्षेप घेतले आहेत. त्यांचे म्हणणे असे की, माझा हा लेख अभ्यासपूर्ण असला तरी समर्थ रामदासांच्या विषयी योग्य तो आदर बाळगून लिहिलेला नाही. आदरभावनेतून तो लिहिला असता तर माझे प्रतिपादन वेगळे झाले असते असे त्यांना वाटले. मला इतकेच म्हणावयाचे आहे की, माझ्या लेखाचा शेवटचा भाग पाहिला म्हणजे समर्थांविषयी माझ्या मनात आदर आहे किंवा नाही हे अभ्यासकाच्या लक्षात येईल. तथापि, महत्त्वाची गोष्ट अशी की एखाद्या ग्रंथाचा भाषिक दृष्ट्या अभ्यास करताना भाषेच्या दृष्टीने जे दिसले ते स्पष्टपणे मांडल्यामुळे आदराचा अभाव कसा ध्वनित होतो हे कळत नाही. दासबोधातील भाषेची पाहणी केल्यावर मला असे वाटले की रामदास संस्कृतचे व्युत्पन्न पंडित नसावेत. श्री. देव यांच्या म्हणण्याचा आशय असा की दासबोधात आलेली भाषा ही

तत्कालीन मराठीची द्योतक होय, रामदासांच्या व्युत्पन्नतेची नव्हे. या बाबतीत मतभेद असू शकतील हे मला मान्य आहे. किंबहुना हे मतभेद व्यक्त करण्यासाठी काही लेखही लिहिले गेलेले आहेत. अभ्यासकांनी आपापली मते आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनातून मांडावी हे स्वाभाविक आहे. त्याबद्दल मला काहीही म्हणावयाचे नाही.

'मराठी संत आणि महानुभाव पंथ' हा लेख गुरुवर्य डॉ. पेंडसे-गौरव ग्रंथासाठी लिहिलेला आहे. कै. भावे, प्रा. माटे व डॉ. पेंडसे या मंडळींनी महानुभाव पंथाविषयी मराठी संतांच्या मनात अनादराची भावना होती, या पंथाविषयी त्यांच्या मनात सहानुभूती नव्हती असे वारंवार म्हटले आहे. त्यामुळे मराठी संतांचे महानुभाव पंथाविषयी निश्चित म्हणणे काय आहे हे लक्षात घेऊन त्यातील सत्यासत्यतेची छाननी मी या लेखात केलेली आहे. माझा निष्कर्ष असा आहे की, मराठी संतांच्या मनात महानुभाव पंथाविषयी अनादर होता असे नाही तर तो त्यांच्यातील दुष्प्रवृत्त व्यक्तींच्या आचरणासंबंधी असावा. दुष्प्रवृत्तीविषयीचा हा आपला अनादर केवळ महानुभाव पंथातील व्यक्तींसंबंधीच त्यांनी व्यक्त केला आहे असेही नाही, तर सर्व पंथांतील व्यक्तींविषयी केलेला आहे. या सर्वांवर त्यांनी सारखेच कोरडे ओढलेले आहेत. महानुभाव पंथाच्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी जो उपहास केलेला आहे तो त्यांच्या असहिष्णुतेचा द्योतक मानला पाहिजे. या लेखातील माझे प्रतिपादन काहींना मान्य झाले नाही. विशेषतः मराठी संतांच्या काही उद्गारांवरून त्यांच्या असहिष्णुतेसंबंधी मी केलेला उल्लेख त्यांना अयोग्य वाटला. नागपुरातील एका विद्वानाने 'युगवाणी' मासिकात या लिहिलेल्या ग्रंथावरच्या अभिप्रायात माझ्या या लेखाचा परामर्श घेऊन तर माझ्यावर पक्षपाताचा आरोप केलेला आहे. कारण काय ? तर महानुभाव पंथाविषयी एकनाथाचे अनेक उद्गार मी जसे उद्धृत केले तसे तुकारामाचे केले नाहीत, त्याचा केवळ एकच अभंग मी उद्धृत केला, त्यांना मी पटतील असे नाही म्हणून. या विद्वानांना पत्राने मी असे विचारले की मी उद्धृत केलेल्या उल्लेखाव्यतिरिक्त महानुभावाविषयी तुकारामाचा दुसरा एखादा अभंग असल्यास तो त्यांनी मला दाखवावा. त्यांना तसे करता आले नाही. यावरून वर्णविषमतेचा विकल्प कुणाच्या मनात आहे किंवा होता हे अधिक स्पष्ट करून सांगायला नको.

रघुनाथ पंडिताचा 'कालनिर्णय-एक दिशा' हा लेख मी नागपूर येथील मॉरिस कॉलेजमधील मराठी मंडळाच्या दशवार्षिक उत्सवाच्या प्रसंगी प्रसिद्ध केलेल्या 'फुलोरा' नावाच्या संग्रहासाठी लिहिलेला आहे. रघुनाथ पंडित हे मोरोपंतांनंतर आणि देवनाथाच्या पूर्वी होऊन गेले असावेत असे माझे मत मी त्यात मांडले आहे. राजवाडे, मिरजकर इत्यादिकांच्या मते रघुनाथ पंडित शिवकालीन होते. हे मत खोडून काढण्याचा प्रयत्न मला करावा लागला. याच आशयाचा एक लेख माझे मित्र प्रा. भवानीशंकर श्रीधर पंडित यांनीही 'प्रतिभा' पाक्षिकात (१५ जून १९३६) लिहिला होता. तो त्यांच्या 'संतसमागम' या ग्रंथात समाविष्ट झालेला

आहे. माझी ही विचारसरणी अनेकांना मान्य झाली नाही. श्री. प्रियोळकर यांनी तिचा परामर्श 'प्रतिमा' पाक्षिकाच्याच १ सप्टेंबर १९३६ च्या अंकात घेतला आहे. गुरुवर्य श्री. गा. वनहट्टी यांनी संपादन केलेल्या 'नल-दमयंती स्वयंवराख्याना'च्या प्रस्तावनेतही या मताचे खंडन केले आहे. हा प्रश्न विवाद्य आहे एवढेच मला म्हणावयाचे आहे.

प्रा. गुमास्ते यांनी संपादन केलेल्या 'जसोधराम' या ग्रंथाला मी लिहिलेली प्रस्तावना म्हणजे 'जसोधर रास' हा लेख होय.

'ज्योतिष रत्नमाला-मराठी टीका' या लेखात राजवाडे यांनी प्रथम प्रतिपादन केलेल्या आणि इतर काहींच्या बरोबर डॉ. पानसे यांनी मांडलेल्या आणि स्वीकारलेल्या मताचा मी परामर्श घेतलेला आहे. राजवाडे आणि पानसे यांना उपलब्ध झालेल्या मराठी टीका ह्या शुद्ध श्रीपतींनी लिहिलेल्या होत, हे मत स्वीकारार्ह कसे नाही ते मी कै डॉ. गुणे यांनी पूर्वी केलेल्या खंडनातील सूत्र हाती घेऊन दाखवून दिले आहे. 'नव-भारत' (जून, १९६५) मासिकात डॉ. पानसे यांनी या लेखाचा परामर्श घेतलेला आहे. तो घेताना संशोधन आणि संपादन पद्धतीचा त्यांनी बराच ऊहापोह केलेला आहे. परंतु उपलब्ध मराठी टीका ही श्रीपतीचीच होय या प्रश्नाची चर्चा सरळसरळ करण्याचे त्यांनी टाळले आहे. त्यांच्या या लेखाचा मी योग्य वेळी परामर्श घेईन. सध्या मला इतकेच म्हणावयाचे आहे की, ज्योतिषरत्नमालेवरील मराठी टीका ही श्रीपतीने केलेली आहे हे सिद्ध होऊ शकत नसल्यामुळे मराठीतील हा आद्य ग्रंथ होय असे जे काही विद्वानांनी म्हटले आहे ते चुकीचे होय, याविषयी माझ्या मनात शंका नाही.

माझे मित्र मराठी वाङ्मयाचे इतिहासकार डॉ. अ. ना. देशपांडे काही दिवसांपूर्वी माझ्याकडे आले त्या वेळी या पुस्तकाची मुद्रिते माझ्या हातात होती. पूर्वी कोणताही विचार मनात नसताना मी त्यांना विचारले, 'लिहिता का माझ्या या संग्रहाला प्रस्तावना ?' त्यांनी तितक्याच सहजपणे ते मान्य केले आणि थोड्याच दिवसात सुंदर प्रस्तावना लिहून दिली. तिला त्यांनी नाव दिले 'सहप्रवासाचे सहसंवेदन' मला ते मोठे अन्वर्थक वाटले. मी लिहिलेल्या लेखातील विचारांचा मागोवा घेण्यास अभ्यासकांना या सहसंवेदनाचा निश्चित उपयोग होईल. मी त्यांचा फार आभारी आहे. माझे मित्र श्री. बाबूराव ठोंबळ यांनी मनावर घेऊन पुस्तक सुंदर स्वरूपात प्रकाशित केले याबद्दल त्यांचेही आभार मानणे अवश्य आहे.

उष काल
नवी रामदास पेठ,
नागपूर १　　　　　　　　　　　　　　वि. भि. कोलते

अनुक्रमणिका

१

ज्ञानदेवीची सिद्धनाथ संहिता

(कालनिर्णय)

— १ —

प्रास्ताविक

पुणे येथील 'डेक्कन कॉलेज पोस्ट ग्रॅज्युएट अॅन्ड् रीसर्च इन्स्टिटयूट' मधील संशोधक डॉ. रा. ग. हर्षे यानी 'श्रीमगवद्गीता–व्याख्यान ज्ञानदेवी' नावाचा एक ग्रंथ नुकताच प्रसिद्ध केला आहे. या ग्रंथाची पृष्ठसंख्या जवळ जवळ चारशे असून त्यात ज्ञानदेवीचा फक्त पहिलाच अध्याय त्यांनी संपादन करून अभ्यासकासमोर ठेवला आहे. अर्थात, ज्ञानदेवीची अथवा ज्ञानदेवीतील पहिल्या अध्यायाची ही 'चिकित्सक व भाषाशास्त्रीय आवृत्ती' आहे, हे येथे आधी सांगितले पाहिजे. या चिकित्सक व भाषाशास्त्रीय आवृत्तीच्या मुखपृष्ठावर व वेष्टणावर 'श्रीमगवद्गीता' हा शब्द ठळक अक्षरात छापलेला असल्यामुळे तो अगदी 'प्रथम ग्रासे मक्षिकापातः' झाल्यासारखा वाटतो, हेही येथे नमूद करणे आवश्यक आहे.

परिश्रमाबद्दल धन्यवाद; पण —

प्रस्तुत आवृत्तीचे संपादन डॉ. हर्षे यानी अत्यंत मेहनतीने केलेले आहे, यात शंका नाही. यापूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या ज्ञानेश्वरीच्या चार निरनिराळ्या आवृत्यातील व २६ स्वतंत्र आणि नवीन पोथ्यांतील पाठभेद त्यानी या आवृत्तीत नमूद केले आहेत. आपल्या मनाप्रमाणे निरनिराळ्या पाठाची त्यानी चर्चाही केलेली आहे. याशिवाय चिकित्सक आवृत्तीसाठी आवश्यक असलेल्या विविध सूची परिश्रमपूर्वक तयार करून जोडलेल्या आहेत. हे सगळे काम अत्यंत मेहनतीचे आणि जिकिरीचे आहे. ते केल्याबद्दल डॉ. हर्षे याना धन्यवाद दिले पाहिजेत.

फक्त वाईट इतकेच वाटते की, त्यानी केलेली ही मेहनत अनेक बाबतीत शास्त्रशुद्ध नाही; आणि म्हणून व्यर्थ ठरणारी आहे. चिकित्सक आवृत्ती काढताना ज्या प्रकारची काळजी संपादकाने घ्यायला पाहिजे म्हणून डॉ. हर्षे स्वतः सांगतात, तेवढी सील काळजी त्यानी घेतलेली दिसत नाही. ज्या एका विशिष्ट कल्पनेच्या आधारावर त्यांनी हा भाषाशास्त्रीय आवृत्तीचा डोलारा उभा केला आहे तिचे वैयर्थ्य अभ्यासकाच्या नजरेला आणणे आवश्यक असल्यामुळे निकडे वळतो.

प्रस्तुत आवृत्तीचे वैशिष्टय

डॉ. हर्षे यांनी संपादन केलेल्या या 'ज्ञानदेवी'च्या आवृत्तीचा मुख्य विशेष त्यांच्याच दृष्टीने सांगायचा म्हणजे, त्याच्या कल्पनेप्रमाणे, ज्ञानदेवीची ही मगळयात जुनी प्रत होय, आणि म्हणून भाषा वगैरेच्या दृष्टीनी हीच सर्वात महत्त्वाची व विश्वसनीय संहिता होय. आतापर्यंत महाराष्ट्रातील काही विद्वानांची अशी समजूत होती की, कै. राजवाडे यांनी संपादन केलेली आवृत्ती हीच ज्ञानेश्वरीची प्राचीनतम संहिता होय. खुद्द राजवाडे याच्या म्हणण्याप्रमाणे, त्यांनी संपादन केलेल्या ज्ञानेश्वरीच्या संहितेची पोथी शके १२१२ च्या नंतर पण शके १२४० च्या पूर्वी लिहिलेली होती. राजवाड्यांच्या या कल्पनेचे यापूर्वी अनेकांनी माघार खंडन केले आहे. त्याच गोष्टीवर भर देऊन डॉ. हर्षे यांनी, इतर काही पुराव्यांच्या आधारे राजवाड्यांच्या आवृत्तीची मूळ पोथी एकनाथोत्तरकालीन असल्याचे प्रतिपादन केले आहे. ते बऱ्याच अंशी बरोबर दिसते. राजवाड्यांच्या आवृत्तीची अशी वासलात लागल्यानंतर आपल्याला मिळालेल्या पोथीच्या प्राचीनतमत्त्वाचे घोडे पुढे दामटायला काही हरकत राहिली नाही, असे डॉ. हर्षे यांना वाटले आणि त्यांनी आपल्या विवेचनाचा घोडा त्या दिशेने भरधाव सोडला.

डॉ. हर्षे यांचा 'निर्णायक' पुरावा

पंढरपूर येथील दत्तमठाचे अधिकारी श्री. केशव नारायण विप्र यांच्याकडून डॉ. हर्षे याना सिद्धनाथानी नकललेली ज्ञानेश्वरीची एक जुनी पोथी मिळाली त्या पोथीच्या आधारेच त्यांनी प्रस्तुतची संहिता संपादन केली आहे. ही पोथी म्हणजे ज्ञानेश्वरीचे प्राचीनतम हस्तलिखित होय, असे श्री. के. ना. विप्र यांचे आणि म्हणून डॉ. हर्षे याचेही म्हणणे आहे. दोघांच्याही या म्हणण्याला एकुलता एक आधार म्हणजे त्या पोथीच्या शेवटी आलेली कालनिर्दशक ओवी, हा होय. इतर ज्या ज्या पुराव्याच्या आधारे एरवी एखाद्या पोथीचे किंवा हस्तलिखिताचे प्राचीनत्व ठरवण्यात येते, ते ते सगळे पुरावे डॉ. हर्षे यांनी अविश्वसनीय म्हणून झटकून टाकले आणि पोथ्यांचा अन्त्योल्लेख हाच या कामी 'निर्णायक' असल्याचा सिद्धान्त त्यांनी बांधला (प्रास्ता. पा. ६९). या सिद्धान्ताचे परीक्षण नतर करण्याचे ठरविले आहे. त्याच्याही अगोदर, ज्या अन्त्योल्लेखाचा पुरावा डॉ रा ग हर्षे 'निर्णायक' म्हणून अभ्यासकांसमोर मांडतात, त्याच्या विश्वसनीयतेसंबंधी प्रथम विचार करणे अवश्य आहे. कारण, ज्या केवळ एका पुराव्यावर डॉ. हर्षे अवलंबून आहेत तोच डळमळीत झाला तर मग इतर पुराव्यांकडे वळण्याची तादृश जरूर राहणार नाही.

विप्र–पोथीचे वर्णन

डॉ. हर्षे याना श्री. विप्र याजजवळून मिळालेल्या या पोथीचे वर्णन त्यांच्याच शब्दांत येथे देतो. त्यावरून अभ्यासकांस बराचसा बोध होईल. डॉ. हर्षे लिहितात :

'...पोथी संपूर्ण, कागद जाड परंतु जीर्ण, अक्षर एकटाकी, वळणदार व डोळ्यात भरण्यासारखे. लेखक साक्षेपी व बहुश्रुत, पण संस्कृत न जाणणारा असे त्याच्या गीतेच्या श्लोकांतील चुकांवरून दिसते. शाई लाखी. काही अक्षरे पुसट झालेली व काही उडून गेलेली पोथीभर प्रत्येक अध्यायात आढळतात. उडून गेलेल्या किंवा पुसलेल्या अक्षरांच्या जागी चिठ्ठ्या चिकटवून किंवा अक्षरे गिरवून पोथी वाचता येण्यास अडचण पडणार नाही, असे मागाहून कोणीतरी केले आहे. मूळ लेखकाकडून फारशा चुका झालेल्या नाहीत; पण जेथे चुकून झाल्या तेथे अक्षरांच्या डोक्यावर आखूड रेघा किंवा कान्यास काकपद जोडून किंवा शीर्षरेखा न देऊन पूर्वीच्या रूढ पद्धतीप्रमाणे गाळागाळी केली आणि ओळीचा निर्देश करून काकपदपूर्वक समासात बरोबर शब्द लिहून क्वचित दुरुस्त्या केल्या आहेत पण हरताळ किंवा गोपीचंदन कोठेही लावलेले नाही. ही पोथी तीन वेगवेगळ्या हस्ताक्षरांत शुद्ध केलेली दिसते. परतु असे शुद्धीकृत पाठही फारसे आढळत नाहीत. एकंदर पोथी अपूर्व आहे.' (प्रास्ता. पा. २६)

पोथीची अविश्वसनीयता

वरील वर्णनावरून पोथीचे अपूर्वत्व कोणते ते लक्षात येणे फार कठीण आहे ! पोथीच्या लेखकाने संस्कृत श्लोक लिहिताना चुका केलेल्या असूनही डॉ हर्षे त्याला साक्षेपीपणाचे व बहुश्रुततेचे प्रशस्तिपत्रक देतात हे आश्चर्यकारक आहे ! त्याच्या साक्षेपीपणाची व बहुश्रुततेची कोणती प्रमाणे त्याना पोथीत आढळली हे एक 'राम 'च जाणे ! की, तो लेखक संस्कृत लिहिताना चुका करतो हेच त्याच्या बहुश्रुततेचे व साक्षेपीपणाचे उदाहरण मानायचे ? पोथीच्या अस्सलपणाविषयी विचार करता ती तीन निरनिराळ्या व्यक्तींच्या हस्ताक्षरांत शुद्ध केलेली आहे हे विसरता येणे शक्य नाही. ठिकठिकाणी चिठ्ठ्या चिकटवलेल्या आहेत म्हणून डॉ. हर्षेच सागतात; पण त्या 'उडून गेलेल्या किंवा पुसटलेल्या अक्षराच्या जागी' आहेत म्हणून खुलासा करतात. चिठ्ठ्या 'उडून गेलेल्या किंवा पुसटलेल्या अक्षरांच्या जागी आहेत ' हे कशावरून ? डॉ. हर्षे यानी या चिठ्ठ्या काढून स्वतःची खात्री करून घेतली आहे काय ? अक्षरे इतरत्र जशी गिरवली आहेत तशी ती ह्या चिठ्ठ्याच्या ठिकाणीही गिरवणे अशक्य नव्हते. मग चिठ्ठ्या जोडण्यातला हेतू काय ? मूळ ओवीतील अक्षरात फेरबदल करण्यासाठीही या चिठ्ठ्या चिकटवल्या नसतील कशावरून ? किंबहुना, इतरत्र अक्षरे पुन्हा गिरवलेली असूनही ज्या अर्थी काही ठिकाणी चिठ्ठ्या चिकटवल्या आहेत, त्या अर्थी त्या ठिकाणी अक्षराचा बदल केलेला असणे अधिक संभवनीय वाटते. अशा ज्या पोथीत बरेच हस्तक्षेप झाल्याचे उघड दिसते ती पोथी 'चिकित्सक आणि भाषाशास्त्रीय ' आवृत्तीचे मूळ म्हणून घेण्यात शास्त्रीयतेला दळ पोचला आहे असे वाटल्यावाचून राहत नाही.

फोटोच्या पानांची चिरफाड

या पोथीच्या पहिल्या व शेवटच्या पानांची अशी दोन छायाचित्रे या आवृत्तीला जोडलेली आहेत. यातील पहिल्या पानात व शेवटच्या पानात असलेला फरक सकृद्दर्शनी डोळ्यात भरण्यासारखा आहे. पहिल्या पानातील ओळीपेक्षा, शेवटच्या पानातील ओळी अधिक लांब आहेत. पहिल्या पानाला दोन्ही बाजूनी जसे समास सोडलेले आहेत, तसे ते शेवटच्या पानाला नाहीत. शेवटच्या पानातील डावीकडच्या बाजूचा समास तर इतका लहान आहे, की तो मुळात असूनही कोणी कापला असावा की काय, आणि कापला असल्यास कोणत्या हेतूने, अशी शंका येण्यास जागा निर्माण होते. विशेषकरून संपादकाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या असलेल्या अन्त्योल्लेखातील अपूर्णतेमुळे डाव्या बाजूच्या समासाची उणीव फार जाणवते? नव्हे, ती संशयाला विशेष कारण होते.

हा संशय दृढ होण्याचे महत्त्वाचे कारण असे की, या पानाच्या डावीकडचा भाग कापलेला दिसतो. या कापलेल्या भागावर काही महत्त्वाचा मजकूर असावा असे वाटते. डॉ. हर्षे सांगतात की, प्रतलेखकाकडून जेथे चुका ' झाल्या तेथे अक्षराच्या डोक्यावर आखूड रेषा किंवा काऱ्यास काकपद जोडून......समासात वरीबर शब्द लिहून क्वचित् दुरुस्त्या केल्या आहेत. ' (प्रास्ता. पा. २६). अन्त्योल्लेखाच्या ओवीमधील उडून गेलेल्या आकड्याच्या पाडच्या झालेल्या जागेकडे नीट न्याहाळून पाहिले तर वर एक आडव्या ४ सारखी वाकडी रेघ असल्याचे दिसते. ही रेघ येथे असण्याचे कारण काय ? आम्हाला असे वाटते की, डॉ. हर्षे यांनीच म्हटल्याप्रमाणे ही रेघ तेथून उडालेल्या आकड्याच्या चुकीची निदर्शक असून ती चूक बाजूच्या समासात दुरुस्त केलेली असली पाहिजे. पण आता तेथील आकड्यावरोबर हा समासाचा भागही काळाच्या (?) भक्ष्यस्थानी पडल्यामुळे त्यात नक्की काय होते हे सांगणे कठीण झाले आहे. तथापि हा समास कापलेला दिसतो म्हणूनच तेथे काहीतरी पाणी मुरत असले पाहिजे, असा संशय आल्यावाचून राहत नाही.

शकनिदर्शक अन्त्योल्लेख

एवंगुणविशिष्ट अशा या पोथीतील प्राचीनतमत्वद्योतक शककालाचा उल्लेख पुढीलप्रमाणे आहे.

' शके १°७२ विकृतिनाम सवत्सरे उत्तरायणे ग्रीष्म ऋतौ ज्येष्ठमासे शुक्लपक्षे द्वादश्या भानुवासरे गीता ज्ञानदेवीलिखित संपूर्ण ॥ '...... या अन्त्योल्लेखासबंधी संपादकच खुलासा करतात की, ' या ठिकाणी दुसरा अंक उडून जाऊन ती जागा पांढरी झाली आहे. तथापि संवत्सरादिकावरून हा शक १२७२ निघतो (प्रास्ता. पा. २६)

यावरून हा निर्णायक अन्त्योल्लेखही पूर्णपणे स्पष्ट व म्हणून वादातीत नाही हे

दिसून येईल. यातील शकाच्या आकड्यातील शतं स्थानाचाच तेवढा आकडा 'उडून' जावा हे अत्यंत आश्चर्याचे आहे! आणि या उल्लेखातील तोच आकडा अत्यंत महत्त्वाचा आहे हे कुणालाही स्पष्ट करून सांगायला नको. प्रस्तुत पोथी तीन निरनिराळ्या व्यक्तींच्या हातातून गेली आहे आणि त्यांनी, विशेषतः नंतरच्या दोघांनी, अस्पष्ट अक्षरे स्पष्ट करण्यासाठी आवश्यक त्या ठिकाणी चिठ्ठ्या चिकटविल्या आहेत व अक्षरे गिरविलेली आहेत हे लक्षात आणले म्हणजे हे शतंचे स्थान 'पांढरे' होण्याचा काळ हा त्यांच्याही नंतरचा असला पाहिजे असे वाटू लागते. आणि हे स्थान इतके पांढरे स्वच्छ झालेले आहे की, निदान फोटोवरून तरी, तेथील अक्षर केवळ काळानेच उडवलेले असेल असे वाटत नाही. यात आणखी कुणाचा तरी 'हात' असला पाहिजे, असा दाट संशय आल्यावाचून राहत नाही. हा संशय येथे नुसता व्यक्त करून ठेवतो. राजवाडे प्रतीची हस्तलिखित पोथी जशी जाळली गेली तसे या मूळ पोथीच्या निदान शेवटच्या पानाच्या बाबतीत सुदैवाने काही न झाले तर पुढे मागे ते पान प्रत्यक्ष पाहून संशयनिवृत्ती करून घेता येईल. ग्रथात छापलेल्या त्या पोथीच्या शेवटच्या पानाकडे नीट न्याहाळून पाहिले तर त्यातील इतर सर्व अक्षरे व आकडे स्वच्छ, स्पष्ट व सुवाच्य असलेली आढळतात. अशा स्थितीत या शकनिदर्शक आकड्यातील फक्त शतच्या स्थानाचा आकडा तेवढा उडून जावा याबद्दल आश्चर्य वाटल्यावाचून मात्र राहत नाही! हा आकडा २ असावा असे श्री. विप्र व हर्षे ठरवू पाहतात. पोथीकडे पाहिले म्हणजे २ च्या आकड्याची शेपटी वरीच लांब असलेली दिसते. या लबपुच्छ २ च्या आकड्याचा वरचा नव्हे तर खालचा, शेपटीचाही भाग अगदी पुसट स्वरूपात देखील तेथे राहू नये आणि ती जागा अगदी पांढरी स्वच्छ व्हावी हे नियतीचे एक मोठेच 'हस्तलाघव' म्हटले पाहिजे. सारांश, अन्त्योल्लेख स्पष्ट नाही, इतकेच नव्हे तर त्यातील एका आकड्याची अदृश्य स्थिती ही अत्यंत संशयास्पद आहे, यात शंका नाही.

—'महाराष्ट्र' १ सप्टेंबर १९४७

— २ —

शके १२७२ की १५७२ ?

या अपूर्ण अन्त्योल्लेखातील संवत्सर, मास, तिथी व वार या साधनांच्या आधारे शककाल निश्चित करण्याचा प्रयत्न डॉ. हर्षे यांनी केला आहे तो पुढीलप्रमाणे: अन्त्योल्लेखात 'विकृति' संवत्सर स्पष्ट आहे, आणि शककालातील एकं व दहं स्थानचे आकडेही स्पष्ट आहेत. या आकड्यांवरून शककालातील शेवटचे दोन

आकडे ७२ असावेत हे उघड दिसते. 'विकृति' संवत्सर ज्या शकात येतो त्याच्या शेवटी ७२ चा आकडा असला पाहिजे. असे दोनच आकडे संभवनीय ठरतात. एक १२७२ व दुसरा १५७२ त्यावरून, पोथीतील शककालाचा उल्लेख १२७२ चा किंवा १५७२ चाच असला पाहिजे, हे निश्चित ठरते. यापैकी नक्की काळ कोणता? अन्त्योल्लेखात दिलेल्या ज्येष्ठ शुद्ध १२ रविवार या तिथिवारांवरून हे ठरवणे कठीण नाही. दि. ब. स्वामीकन्नु पिल्ले यांच्या जंत्रीवरून १२७२ मध्ये ज्येष्ठ शु. १२ला बुधवार येतो, आणि १५७२ मध्ये ज्ये. शु. १२ ला शनिवार येतो. यावरून कोणीही असा तर्क केला असता की, पिल्ले यांच्या जंत्रीप्रमाणे १५७२ हा शक पोथीतील अन्त्योल्लेखाशी अधिक जुळता असल्यामुळे तोच त्या ठिकाणी अभिप्रेत असावा. पण तसे म्हटले तर ही पोथी १५७२ ची ठरणार! मग तिच्या प्राचीनतमत्वाचा डोलारा उभा कसा करायचा? १५७२ हा शक त्याज्य ठरवून १२७२ ग्राह्य ठरविणे अत्यंत आवश्यक होते. ज्या अर्थी पिल्ल्यांच्या जंत्रीतून शके १२७२ ला काय किंवा १५७२ ला काय, पोथीत उल्लेखलेला रविवार कुठेच येत नाही त्या अर्थी पिल्ले यांची जंत्रीच चुकीची आहे, असे श्री. विप्र यांनी ठरविले. तसे न केले तर त्यातल्या त्यात अधिक जुळता असा १५७२ चा शक मान्य करण्याची आपत्ती श्री. विप्र यांच्यावर ओढवली असती. म्हणून त्यांनी पिल्ले यांच्या जंत्रीवर अप्रामाण्याची लाछनमुद्रा ठोकून दिली.

ग्रहलाघवीय रीतीने विप्र-मत १२७२

पिल्ल्यांची जत्री श्री. विप्र यांना मान्य नाही. त्यांनी व्यळंब येथील श्री. ग. त्रि. जोशी यांच्या मदतीने गणेश दैवज्ञाच्या ग्रहलाघवीय पद्धतीने 'ज्येष्ठ शुद्ध १२, शके १२७२ मध्ये रविवारीच येते' (प्रास्ता. पा. ३१) हे सिद्ध करण्याचा चमत्कार करून दाखविला आहे! हा चमत्कार नीट लक्षात येण्यासाठी श्री. विप्र व जोशी यांचे म्हणणे त्यांच्याच शब्दांत या ठिकाणी अभ्यासकासमोर मांडणे अवश्य आहे. ते लिहितातः–

"गणेशदैवज्ञाचे संवत्सर, मास, आणि तिथी याच्यावरून वार काढण्याच्या रीतीचे श्लोक येणेप्रमाणे.

इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा असता अहं (?) गणसाधनः

'द्व्यक्षींद्रोनितशाक (–१४४२) ईशहृत्फलं (÷११) स्याच्चक्राख्य रविहतशेषक तु युक्तम् (बाकी × १२)॥ चैत्राद्यैः पृथगमुत. मद्व्घ्नचक्राद्रियुक्ता (मध्यममास + चक्र × २ + १०)– दमरफलाविमासयुक्त ॥४॥ (÷ ३३) त्रिघ्नं (× ३०) गततिथियुद्ध निरग्रचक्रागाशाङ्घ पृथगमुतोऽग्निषट्कलब्धे :॥ ऊनाहैर्विर्युतमहर्गणो वै वारः स्याच्छरघ्नचक्रयुगणोऽन्यात्॥'

इष्ट शक १४४२ नंतरचा असता अहर्गणसाधन :

द्व्यब्धीद्राः शकरहितास्ततो भवाप्तं चक्राख्यं रविहृतशेषकं तु हीनम् ।
चैत्राद्यैः पृथगमुतः सदृघ्नचक्रात्सिद्धाढ्यादमरफलाधिमासयुक्तम् ।।
खत्रिघ्नं तिथिरहितं निरग्रचक्रांगांशाढ्यं पृथगमुतोऽब्धिपट्कलब्धैः ।
ऊनाहैर्विमुतमहर्गणो वै वारः प्राक् शरहृतचक्रयुग्गणोऽब्जात् ।।

शक १२७२ चा वार

१४४२ – १२७२ = १७० ÷ ११ = भागाकार १५ चक्र, बाकी ५ × १२ = ६० – २ गतमास = ५८ मध्यममासगण + ३० (चक्र १५ × २) = ८८ + २४ ÷ ३३ = ३ अधिकमास; ५८ म. मा. + ३ अ. मा. = ६१ मा. × ३० = १८३० – ११ = १८१९ + २ = १८२१ म. अ. १८२१ ÷ ६४ = २८ ग. ति. १८२१ – २८ = १७९३ अहर्गण + ७५ = १८६८ ÷ ७ भागाकार २६६, बाकी ६. सोमवार नंतर मंगळवारपासून मोजल्यास ६ वा दिवस रविवार येतो.

शक १५७२ चा वार

१५७२ – १४४२ = १३० ÷ ११ = भागाकार ११ चक्र, बाकी ९ × १२ = १०८ + २ गतमास = ११० म. मासगण + ३२ = १४२ – ३३ = ४ अधिकमास; ११० + ४ = ११४ मासगण × ३० = ३४२० + ११ = ३४३१ + १ = ३४३२ – ६४ = ५३ म.अ. ३४३२ – ५३ गततिथि = ३३७९ अहर्गण + ५५ = ३४३४ ÷ ७ भागाकार ४६०, बाकी ४. मंगळवारपासून ४था दिवस शुक्रवार येतो." (प्रास्ता. पा. ३१)

हा उतारा फार लांब झाला हे खरे, पण या अत्यंत महत्त्वाच्या मुद्याच्या बाबतीत श्री. जोशी व विप्र यांचे म्हणणे काय आहे ते, त्याच्या म्हणण्याचा विपर्यास न होता अभ्यासकांच्या नजरेसमोर असावे म्हणून तो या ठिकाणी देणे आवश्यक आहे. हे सगळे विवेचन वाचले म्हणजे दि. ब. पिल्ले यांच्या जंत्रीत खरोखरच चुका असून गणेश दैवज्ञाचे म्हणून श्री. विप्र यांनी मांडलेले मत बरोबर असले पाहिजे असे सकृद्दर्शनी वाटू लागते. पण याचा अधिक विचार करण्यापूर्वी काही गोष्टी प्रथम अभ्यासकांसमोर मांडतो :

ढोबळ चुका : (१) 'अहर्गण' हा शुद्ध शब्द, 'अर्हगण' नव्हे

गणेश दैवज्ञाच्या या पद्धतीला या उताऱ्यात सर्वत्र 'अर्हगण साधन' म्हणून म्हटले आहे. ही माहिती ज्यांनी दिली ते ब्यळंब–बीड येथील ज्योतिषी श्री. गंगाधर त्रिंबक जोशी, आणि ती निमूटपणे ज्यांनी स्वीकारली ते श्री. विप्र आणि या 'चिकित्सक आणि भाषाशास्त्रीय' आवृत्तीचे संपादक डॉ. हर्षे या सर्वांच्या मते हे 'गण साधन'

होय असे दिसते. वस्तुतः हे 'अहॅगणसाधन' नसून 'अहर्गणसाधन' होय. मूळ दोन्ही संस्कृत श्लोकांत 'अहर्गण' शब्द स्पष्ट आहे. तरीही या विवेचनात त्याला सगळी-कडे 'अहॅगण' म्हटले आहे. ही साधी चूक यांच्या लक्षात कशी आली नाही, याचे आश्चर्य वाटते.

(२) अभ्यासकांची दिशाभूल

दुसरे असे की, 'इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा असता' ज अहर्गण साधन या संशोधकांनी नमूद केले आहे ते वस्तुतः इष्ट शक १४४२ नंतरचा असतानाचे आहे. आणि 'इष्ट शक १४४२ नंतरचा' असताना जे दुसरे अहर्गणसाधन नमूद केले आहे ते वस्तुतः इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा असतानाचे आहे. प्रत्यक्ष गणिते करताना मात्र योग्य त्याच रीतींचा अवलंब त्यांनी केला आहे यात शंका नाही. तथापि छापलेल्या उल्लेखावरून मात्र अभ्यासकांची मोठी दिशाभूल होते. हेच पाहा की, छापलेल्या माहितीवरून १४४२ पूर्वीचा अहर्गण काढावयाचा असला तर आरंभी त्या इष्ट शकातून १४४२ वजा करावयाचे आहेत. (– १४४२). पण इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा म्हणजे त्याहून नेहमी लहानच आकडा असणार. त्यातून १४४२ वजा करावयाचे कसे? मोठ्या आकड्यातून १४४२ वजा घालता येतील. अर्थात, इष्ट शक १४४२ नंतरचा असला तरच ते शक्य होऊ शकेल. अगदी अशीच स्थिती दुसऱ्या रीतीसंबंधीचीही आहे. या महत्त्वाच्या बाबीकडेही संशोधकापैकी कुणाचेच लक्ष गेलेले दिसत नाही.

(३) गणितातील उल्लेखही बिनचूक नाहीत !

तिसरे असे की, त्यांनी केलेल्या गणितातही बरेच उल्लेख चुकीचे आहेत. उदा. १२७२ च्या गणितात १८२१ या मध्यम अहर्गणाला ६४ ने भागल्यावर आलेल्या २८ ला ग. ति (गत तिथी) म्हटले आहे, ते वस्तुतः क्षयदिवस होत. १५७२ च्या उदाहरणात तर (मध्यम अहर्गणाला) ६४ चा भाग देऊन आलेल्या संख्येलाच म. अ. म्हणजे मध्यम अहर्गण म्हटले आहे. तेथेही क्षयदिवसच म्हणायला पाहिजे. आश्चर्य हे की याच ५३ या आकड्याला लागलीच पुढे गततिथी म्हणूनही संबोधले आहे! हे सगळेच मोठे मनोरंजक आहे!

रीतही चुकीची स्वीकारली !

ही अहर्गणपद्धती, प्रस्तुत पोथी १२७२ ची आहे हे सिद्ध करण्यासाठी मुद्दाम वापरलेली असल्यामुळे प्रथम ती तपासून पाहणे योग्य होईल. ती सूक्ष्म दृष्टीने तपासून पाहिली म्हणजे श्री. ग. त्रि. जोशी यांनी सुचविलेली आणि श्री. विप्र आणि डॉ. हर्षे यांनी स्वीकारलेली रीतही चुकीची आहे, असे दिसून येते. गणेश दैवज्ञाने सांगितलेली रीत या तिघानाही बरोबर कळलीच नाही, असे दुर्दैवाने म्हणण्याची

पाळी आली आहे. अर्थात गणेश दैवज्ञांची रीत नीट समजावून न घेता त्यांनी उदाहरणे केलेली असल्यामुळे ती सर्व चुकलेली आहेत, असे आरंभीच स्पष्टपणे सांगणे अवश्य आहे.

वार काढण्याची खरी रीत

१४४२ पूर्वीच्या शकादिकांवरून, वार काढायचा असल्यास, 'द्वयब्धीद्राः शकरहितास्ततो मवाप्तं' या श्लोकात सांगितलेली रीत घ्यावी लागते; आणि १४४२ नंतरच्या शकादिकांवरून वार काढायचा असल्यास 'द्वयब्धीन्द्रोनितशाक ईशहृत्फलं स्यात्' या श्लोकातील रीत घ्यावी लागते, हे मागे केलेल्या विवेचनावरून लक्षात आलेच असेल. १४४२ नंतरच्या शकावरून वार काढण्यासाठी, दिलेल्या रीतीने अहर्गण काढल्यानंतर मग 'वारः स्यात् शरहतचक्रयुग्गणोऽब्जात्' म्हणजे चक्राला पाचाने गुणून आलेला गुणाकार त्या अहर्गणात मिळवावा लागतो, आणि आलेल्या संख्येला ७ ने भागून खाली जी बाकी उरेल तितके दिवस अब्जापासून पुढे मोजले म्हणजे तो वार येतो. ग्रहलाघवातील रीतीचा आरंभकाल १४४२ चैत्र शु. १ मंगळवार असल्यामुळे वार सोमवारपासून पुढे (किंवा मागे) मोजावे लागतात. अब्ज म्हणजे शून्य=सोमवार; त्याच्यापुढे १ = मंगळवार, २ = बुधवार वगैरे. या रीतीप्रमाणेच श्री. विप्र यानी १५७२ च्या शकानुसार वार काढून दाखविला आहे; तो बरोबर आहे. पण त्याचा विचार मागाहून करू.

१४४२ पूर्वीचा वार काढताना –

आता १४४२ पूर्वीच्या शकावरून वार काढताना शेवटी काय केले पाहिजे ते पाहू. श्लोकात सांगितलेल्या रीतीने अहर्गण काढल्यानंतर 'वारः प्राक् शरहतचक्रयुग्गणोऽब्जात्' या रीतीने वार निश्चित करता येतो. यातील प्राक् शब्द विसरता कामा नये. श्लोकातील रीतीने अहर्गण काढल्यावर त्यात, चक्राला ५ ने गुणून आलेला गुणाकार मिळवावा; मग त्या संख्येला ७ ने भागून जी बाकी उरेल तितके दिवस मागे मोजून वार काढावा, असा या शेवटच्या चरणाचा अर्थ आहे. 'अब्जात् प्राक् वारः' म्हणजे अब्जापासून मागे मोजून वार काढावा, असे त्यात म्हटले आहे. पण श्री. जोशी आणि विप्र यानी याही ठिकाणी, पूर्वीच्या रीतीप्रमाणे, सोमवारपासून १, २, ३ वगैरे असे पुढचेच दिवस मोजलेले आढळतात. उदा : १२७२ चा वार काढताना शेवटी बाकी ६ उरलेली आहे. म्हणून सोमवार पुढे ६ दिवस मोजून त्यांनी रविवार सिद्ध केला आहे. पण श्लोकातील रीतीप्रमाणे ६ दिवस पुढे न मोजता मागे मोजायला पाहिजेत हे स्पष्ट आहे. तसे केले म्हणजे १२७२ ला दिलेल्या तिथीवरून वार येतो तो सोमवारच्या मागचा ६ वा दिवस म्हणजे १ = रवी; २ = शनी; ३ = शुक्र; ४ = गुरु; ५ = बुध आणि ६ = मंगळवार. तेव्हा ग्रहलाघवीय अहर्गण पद्धतीने १२७२ ज्येष्ठ शुद्ध १२ ला मंगळवार येतो; रविवार नव्हे. पिल्ले यांच्या जंत्री-

प्रमाणे १२७२ ज्ये. शु. १२ ला बुधवार येतो. यावरून पिल्ल्यांचे गणित ग्रहलाघवाला फारसे सोडून नाही हे दिसून येईल. (इतकेच नाही तर ग्रहलाघवीय रीतीनेदेखील १२७२ ज्ये. शु. १२ ला पिल्ले-जंत्रीप्रमाणे बुधवारही येऊ शकतो, हे मी पुढे दाखविणारच आहे.) तेव्हा, पिल्ले याच्या जंत्रीने काय किंवा ग्रहलाघवीय पद्धतीने काय, शके १२७२ ज्येष्ठ शु. १२ ला रविवार येत नाही. रविवार तर नाहीच, पण त्याच्या अलीकडचा किंवा पलीकडचा असाही वार येत नाही. तेव्हा पोथीतील तिथीवार शके १२७२ ला लागू पडत नाही. उलट ती शके १५७२ ला अधिक चांगल्या रीतीने लागू पडते. म्हणून पोथीतील शक १५७२ विकृती संवत्सर ज्येष्ठ शु. १२ (रविवार) हाच निश्चित आहे.

—'महाराष्ट्र', ८ सप्टेंबर १९४७

— ३ —

'प्राक्' शब्दाकडे दुर्लक्ष

श्री. जोशी, विप्र आदी मंडळीची शके १४४२ पूर्वीच्या शकमासादिवरून अहर्गण साधनेने वार काढण्याची रीत चुकली याचे मुख्य कारण 'प्राक्' शब्दाकडे त्यांचे झालेले दुर्लक्ष हे होय. १४४२ नतरच्या आणि त्या पूर्वीच्या अशा दोनही काळातील शकाचे अहर्गण काढून त्यांवरून वार निश्चित करण्याच्या दोन्ही रीतीतील फरक शोधून काढण्यासाठी ज्या वेळी हे दोन्ही श्लोक बारकाईने वाचले तेव्हा 'प्राक्' शब्दाकडे लक्ष वेधले गेले. श्री. जोशी यांनी १२७२ व १५७२ ची केलेली गणिते तपासून पाहण्याची विनंती नागपूर येथील सुप्रसिद्ध ज्योतिषी श्री. गंगाधर रामचंद्र देव यांना आम्ही केली होती. तेव्हा त्यांनीही नेमकी तीच चूक लक्षात आणून दिली. त्यामुळे तर श्री. जोशी यांच्याकडून झालेल्या चुकीविषयी यत्किंचित शंका राहिली नाही.

गोडबोले व गद्रे यांचे भाषांतर

तथापि श्री. जोशी आदी मंडळीकडून ही चूक होण्याचे खरे कारण निराळेच दिसते. गणेश दैवज्ञकृत ग्रहलाघवाचे उदाहरणासहित मराठी भाषांतर श्री. कृष्णशास्त्री गोडबोले आणि श्री. वासुदेव कृष्ण जोशी-गद्रे या दोघांनी मिळून प्रसिद्ध केलेले आहे. त्याच्या आतापर्यंत अनेक आवृत्त्या प्रसिद्ध झालेल्या आहेत. महाराष्ट्रातील बहुतेक ज्योतिष्याजवळ सामान्यकरून ग्रहलाघवाची हीच भाषांतरित आवृत्ती आढळते. या भाषांतरात 'प्राक्' शब्दासंबंधी अशीच चूक झालेली आहे. अहर्गण काढल्यावर चक्रास ५ नी गुणून त्यात 'अहर्गण मिळवावा आणि बेरजेस ७ नी भागून बाकी मात्र घ्यावी. मग ती बाकी शून्य असेल तर सोमवार, १ असेल तर मंगळवार, या रीतीने वार आणावा.' असे त्यांनी 'वारः प्राक् शरहतयुग्गणोऽब्जात्'

चे भाषांतर केले आहे. (आवृत्ती ६, पा. १५२). अर्थात, त्यांनी अब्ज = सोमवार पासून पुढे दिवस मोजायला सांगितले आहेत. पण 'प्राक्' शब्दाचा तसा अर्थ मुळीच होत नाही. इतकेही करून याच रीतीने त्यांनी केलेल्या उदाहरणात इष्ट वार बरोबर साधून दाखविला असल्याचे श्री. गं. रा. देव यांच्या निदर्शनाला आणले तेव्हा ते गणित उघड उघड चुकले आहे असे त्यांनी आपले स्पष्ट मत सांगितले. श्री. गोडबोले व गद्रे यांनी छापलेल्या ग्रहलाघवाच्या पूर्वीच्या आवृत्त्यांतही हे भाषांतर व गणित असेच चुकीचे दिले आहे.

भारद्वाजांचे हिंदी भाषांतर

ग्रहलाघवाची, पंडित रामस्वरूप भारद्वाजांनी हिंदी भाषांतरासहीत प्रसिद्ध केलेली एक आवृत्ती मला पाहावयाला सापडली. (संवत् १८९१, प्रका. – खेमराज श्रीकृष्णदास. श्री वेंकटेश्वर स्टीम प्रेस, मुंबई.) यातही 'वारः प्राक् शरहतयुगणोऽब्जात्' या ओळीचे, श्री. गोडबोले आणि श्री. गद्रे यांनी केलेल्या भाषांतराप्रमाणेच चुकीचे भाषांतर व तेच उदाहरण दिलेले आहे.

ग्रहलाघवावरील टीकाच मुळी चुकीची

शोधाअंती असे आढळले की, ग्रहलाघवावरील ज्या एका संस्कृत टीकेवरून हे भाषांतर व उदारण या भाषांतरकारांनी दिलेले आहे, ती टीकाच मुळात चुकीची आहे. गणेश दैवज्ञाच्या ग्रहलाघवावरील अशा दोनच टीका प्रसिद्ध आहेत. एक 'मल्लारी दैवज्ञ' याची (लेखनकाल शके १५२४) आणि दुसरी 'विश्वनाथ' याची. (लेखनकाल शके १५३४ च्या सुमाराची) ग्रहलाघवावरील या दोन टीकांचा उल्लेख श्री. शंकर बाळाजी दीक्षित यांनी आपल्या 'भारतीय ज्योतिःशास्त्र' या ग्रंथात केलेला आहे. (पा. २६६). मी या दोन्ही टीका काळजीपूर्वक पाहिल्या. मल्लारी दैवज्ञाच्या टीकेत नुसती उपपत्ती आहे, तर विश्वनाथी टीकेत उदाहरणे आहेत. 'द्वयब्धीन्द्राः शकरहितास्ततो भवाप्त' या, इष्ट शक १४४२ च्या पूर्वीचा असताना अहर्गण साधनाची रीत सांगणाऱ्या श्लोकावर मल्लारीने 'स्पष्टार्थमिदम्' एवढेच लिहिले आहे; तर विश्वनाथाने शके १४४१ आषाढ शुद्ध १५ (बुधवार) या शककाळाचे अहर्गण उदाहरणाने काढून दाखवून शेवटी बुधवार सिद्ध केला आहे. (हेच उदाहरण श्री. गोडबोले व पंडित रामस्वरूप भारद्वाज यांनी जसेचे तसे घेतलेले आहे.) त्यात उपरिनिर्दिष्ट श्लोकातील शेवटच्या चरणामधील रीतीचे उदाहरण देताना 'शरहतचक्रयुक् अहर्गणः २८२ । सप्त तष्टो जातो बुधवासरः' असे म्हटले आहे. बाकी २ राहिली असून वार ज्या अर्थी बुधवार सांगितला आहे, त्या अर्थी अब्जात् = सोमवारपासून दिवस पुढे मोजायचे असाच अर्थ विश्वनाथाला अभिप्रेत दिसतो. विश्वनाथाचीच उदाहरणे श्री. गोडबोले आणि पंडित रामस्वरूप

भारद्वाज यांनी दिलेली असल्यामुळे त्यांनी विश्वनाथाच्या भाषांतराचा अनुवाद केलेला उघड उघड दिसतो.

श्री. गं. रा. देव यांचे मत

विश्वनाथ, गोडबोले आणि भारद्वाज यांनी दिलेले उदाहरण चुकलेले आहे. यांचे श्री. ग. रा. देव यांच्या मते मुख्य कारण असे आहे की, शके १४४१ मध्ये अधिक मास आलेला आहे; हे वरील व्यक्तींपैकी कुणीच लक्षात घेतलेले नाही. ज्या वर्षी अधिक मास असतो त्या वर्षाचे अहर्गण निराळ्या रीतीने काढावे लागतात. तसे त्यांनी केले नाही, ही एक चूक; आणि शिवाय, शेवटी उरलेले दिवस पुढे न मोजता मागे मोजायला पाहिजेत हे लक्षात न घेता वरील ज्योतिष्यांनी ते पुढे मोजले आहेत ही त्यांची दुसरी चूक. विश्वनाथाच्या या उदाहरणाच्या बाबतीत, नागपूर येथील सुप्रसिद्ध ज्योतिर्गणितज्ञ डॉ. दप्तरी यांचेही वरीलप्रमाणेच स्पष्ट मत आहे.

म. म. सुधाकर द्विवेदी यांचे मत

काशी येथील 'क्वींन्स्' कॉलेजमधील महामहोपाध्याय सुधाकर द्विवेदी यांनी स्वतः ग्रहलाघवावर 'सुधाकर' नावाची संस्कृत टीका लिहिली आहे. मल्लारी, विश्वनाथ व आपली 'सुधाकर' या तिन्ही टीकासहित त्यांनी इ. स. १९०४ मध्ये 'ग्रहलाघवकरणम्' हा ग्रंथ प्रसिद्ध केला आहे. त्यांनी वरील श्लोकावरील आपल्या टीकेत (पा. ३८५) 'ग्रन्थारम्भवारात् सोमात् प्राग्गणनयाऽभीष्टो वारो भवेदिति' असे म्हटले आहे. त्यावरून त्यांच्या मते १४४२ पूर्वीच्या शकाचा वार काढताना सोमवारपासून मागे दिवस (बाकी राहिलेले) मोजावे लागतात हे दिसते आणि मूळ श्लोकाचा तोच अर्थ स्पष्ट आहे.

डॉ. दप्तरी यांचे मत

'प्राक्' शब्दाचा वर दर्शविलेला अर्थ नागपूरचे सुप्रसिद्ध ज्योतिर्गणितज्ञ विद्वद्रत्न डॉ. भाऊजी दप्तरी यानीही केला आहे. त्यांनी लिहिलेल्या 'करणकल्पलता' या ग्रंथात (पा. ७९) शके १८३० पूर्वीच्या शकाचे अहर्गणादी साधन पुढीलप्रमाणे दिलेले आहे.

अहर्गणोऽश्वात् हतचक्रयुक् स
तष्टो नगैः पूज्यदिनाद्दिन प्राक्

याचा त्यांनीच दिलेला अर्थ असा आहे की 'या अहर्गणात चक्रास ५ ने गुणून तो गुणाकार मिळवावा. त्यास ७ ने तष्ट करावे व तष्ट करून येईल ते सातातून वजा करावे म्हणजे गुरुवारपासून (कारण त्यांच्या ग्रंथातील आरंभकाळ शके १८३० चै. शु. १ गुरुवार हा आहे) वार येतो'

यात, ७ ने भाग दिल्यानंतर जी बाकी राहील ती ७ मधून वजा करायला सांगितली आणि मग गुरुवारपासून पुढे मोजायला सांगितले आहे. ७ चा भाग दिल्यावर बाकी राहिलेल्या संख्येप्रमाणे पूज्यापासून मागे मोजणे काय किंवा ती बाकी राहिलेली संख्या सातातून वजा करून मग त्या बाकीप्रमाणे पुढे मोजणे काय सारखेच आहे हे तज्ज्ञांच्या लक्षात येईलच. उदा: ग्रहलाघवीय पद्धतीने शेवटी बाकी २ उरली असे समजा. सोमवारपासून मागे मोजले तर १ = रवि व २ = शनिवार येतो. ही २ ची बाकी सातातून वजा केली तर शिल्लक ५ येते. सोमवारपासून ५ दिवस पुढे मोजले तर १ = मंगळ, २ = बुध, ३ = गुरु, ४ = शुक्र, व ५ = शनिवार येतो. यावरूनच 'अज्ञात् प्राक्' म्हणजे, शून्य = सोमवारपासून मागे मोजणे म्हणजे प्राक्गणन करणेच (इष्ट शक १४४२ पूर्वीच्या वर्षाचा अहर्गण व वार काढताना) अवश्य आहे लक्षात येईल.

'केतकी ग्रहगणित'कारांचे मत

आणखी एक पुरावा सादर करता येण्यासारखा आहे. 'केतकी ग्रहगणिता'त पा. ७९ वर शके १८०२ पूर्वीच्या शककालाचे अहर्गणसाधन दिले आहे. त्यात 'वार: प्राग्गुणहतचक्रयुग्गणोऽज्ञात्, ? असे म्हटले आहे; आणि त्यावरील टीकेत 'अहर्गणे त्रिगुणचक्रयुक्ते सप्ततष्टे सति वारशेष तत् सप्तभ्यो विशोध्य जनितो वार:' असे स्पष्ट केले आहे. म्हणजे बाकी राहील ती ७ मधून वजा करून मग पुढे मोजावे (म्हणजे पहिल्या बाकीप्रमाणे अज्ञापासून मागे मोजावे.) यावरूनही 'प्राक्'चा अर्थ स्पष्ट होईल.

जोशी, विप्र व हर्षे यांची चूक

हा अर्थ लक्षात घेतला म्हणजे ग्रहलाघवीय पद्धतीने शके १४४२ च्या पूर्वीचा अहर्गण साधल्यावर काय करायला पाहिजे त्याची स्पष्ट कल्पना येईल. श्री. जोशी, विप्र आणि डॉ. हर्षे यांनी शके १२७२ या अहर्गण काढल्यावर त्यात चक्राची पाव-पट मिळवून, त्या संख्येला ७ नि भागून जी बाकी राहिली (म्ह. ६) तितके दिवस अज्ञापासून पुढे मोजले आहेत (म्हणजे प्राक्गणन न करता पुरोगणन केले आहे) व रविवार सिद्ध केला आहे. (प्रास्ता., पा. ३१) ही चूक होय. अज्ञापासून तितके दिवस मागे मोजायला पाहिजेत किंवा ती बाकी ७ मधून वजा करून राहिलेले दिवस पुढे मोजायला पाहिजेत. असे केले म्हणजे, अज्ञापासून मागे ६ दिवस = मंगळवार येतो (किंवा ही ६ बाकी ७ मधून वजा करून आलेले दिवस १ पुढे मोजले तरी मंगळवारच येतो.) अर्थात, शके १२७२ विकृती संवत्सर, ज्येष्ठ शु. १२ ला ग्रहलाघव पद्धतीने मंगळवार येतो; श्री. जोशी, विप्र व हर्षे समजतात त्याप्रमाणे रविवार येत नाही. म्हणून, 'ज्ञानदेवां'च्या हर्षे-संपादित सिद्धनाथसंहितेची पोथी शके १२७२ ची खास नाही, हे निश्चित होय.

' नरसिंह ' ग्रंथ

गणेश दैवज्ञाच्या ग्रहलाघवाप्रमाणेच ' नरसिंह ' या नावाच्या तेलगू लिपीतील पण संस्कृत ग्रंथाचेही प्रमाण श्री. जोशी, विद्र व हर्षे यांनी आपल्या समर्थनार्थ सादर केले आहे. ' त्यातील रीतीप्रमाणे करून पाहताही शक १२७२ ज्ये. शु १२ ला रविवार येतो ' असे त्यांचे म्हणणे आहे. (प्रास्ता. पा. ३१) नरसिंह ग्रंथातील हा श्लोक असा :

'शाकः युगाग्निचंद्रोनो(-१३३३)ऽभ्यस्तोऽर्के (× १२)मासयुक् पृथक्..'वगैरे यातील पहिल्या चरणाकडे नजर टाकली तर, दिलेल्या शकातून १३३३ वजा करायचे आहेत हे प्रारंभीच दिसते. अर्थात, दिलेला किंवा इष्ट शक १३३३ नंतरचाच असला पाहिजे. तेव्हा, ह्या श्लोकातील रीतीप्रमाणे फार झाले तर शके १३३३ नंतरच्या वर्षाचा अहर्गण काढून त्यावरून वार कोणता ते निश्चित करता येईल. पण, १३३३ पूर्वीच्या शकाच्या बाबतीत या श्लोकातील रीती काय कामाची ? तिच्यावरून १३३३ पूर्वीच्या शकाचे, अर्थात, (आपल्या) १२७२ ज्येष्ठ शु. १२.चे अहर्गण कसे काढता येणार ? आणि वार निश्चित कसा करता येणार ? १३३३ नंतरच्या शकासाठी वरील श्लोकातील रीत असून कदाचित, १३३३ पूर्वीच्या शकासाठी आणखी निराळी रीत ' नरसिंह ' ग्रंथात दिलेली असणे शक्य आहे. पण ती मात्र श्री. जोशी वगैरेंनी या ठिकाणी उद्धृत केलेली नाही. तेव्हा तिचे निरीक्षण व परीक्षण करता येणे शक्य नाही.

श्री. अ. मा. वाघोलीकर

श्री. अ. मा. वाघोलीकर यांच्या बृहत्पंचांगफलादर्शाचेही आता निराळे परीक्षण करण्याची गरज राहिलेली नाही. तो ग्रंथ ग्रहलाघवादिकांच्या साह्यानेच तयार केलेला असल्यामुळे त्यात या बाबतीत नवीन असे काही नाही. श्री जोशी वगैरेंचा मुख्य भर ग्रहलाघवावर असल्यामुळे व त्यातील रीतीचा त्यांनी केलेला चुकीचा उपयोग वर दाखवून दिला असल्यामुळे ' बृहत्पंचांगफलादर्शा'कडे लक्ष देण्यात आता कालापव्ययावाचून दुसरे काय हाती पडणार ? तथापि, हा ग्रंथही मी पाहिला. त्यात, दिलेल्या शककालावरून वार काढण्याची निश्चित व स्वतंत्र रीत आढळली नाही. असल्यास ती माझ्या लक्षात आली नाही, एवढे या ठिकाणी नमूद करावेसे वाटते.

दि. ब. पिल्ले यांची जंत्री बरोबर आहे

आपल्या अहर्गणसाधनाच्या रीतीचा विस्तृत प्रपंच करून श्री. जोशी आदी मंडळींनी पिल्ले यांची जंत्री चुकीची ठरविण्याचा केलेला प्रयत्न अगदीच अयोग्य असल्याचे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. आपल्या पोथीतील शकवाराशी (आणि तोही १२७२ या चुकीच्या शकाच्या बाबतीत) पिल्ले यांच्या जंत्रीचा मेळ

बसत नाही म्हणून ' पिल्ले यांच्या जंत्रीतच काही घोटाळा असण्याचा संभव जास्त ' (प्रास्ता पा. ३२) असे त्यांनी म्हटले आहे. कालनिर्णयाच्या दृष्टीने हा महत्त्वाचा मुद्दा आहे. म्हणून त्याचा विस्तारपूर्वक विचार करणे आवश्यक आहे.

–महाराष्ट्र, १५ सप्टेंबर १९४७

– ४ –

शिलालेखातील तारखांची तपासणी

शिलालेख–ताम्रपटात उल्लेखिलेले शकवार पिल्ले यांच्या जंत्रीप्रमाणे चुकीचे आहेत; पण ते अहर्गण पद्धतीने मात्र अगदी बरोबर येतात. पिल्ले यांची जंत्री प्रमाण मानून त्यातील शकवाराप्रमाणे शिलालेख–ताम्रपटातील वार वगैरे जुळत नाहीत प्राचीन काळातील अनेक शिलालेख व ताम्रपटे खोदणारे शिल्पकार, राजेजवाडे व आपल्या ग्रंथाची मिती व वार निर्दिष्ट करणारे विद्वान ग्रंथकार व प्रतकार यांना मितीवाराचे बरोबर स्मरण राहात नाही असे शोचनीय अनुमान काढण्याची पाळी संशोधकास.. येते ' (प्रास्ता. पा. ३२) असे श्री. जोशी वगैरेंचे म्हणणे आहे. तेव्हा ' प्रत्येक गोष्ट मुहूर्तानुसार करणाऱ्या व पदरी नामांकित ज्योतिषी बाळगणाऱ्या राजेराजवाड्यांना चूक ठरविण्यापेक्षा पिल्लेच कोठे तरी चुकत असावेत असे अनुमान करणे योग्य होईल. ' (प्रास्ता. पा. ३२) असा दावा त्यांनी मांडला आहे आणि आपल्या मताच्या समर्थनार्थ एका शिलालेखाचे व एका ताम्रपटाचे उदाहरण दिले आहे. ती उदाहरणे तपासून पाहू.

(१) कदंब मारडदेव याचा सावरगाव येथील शिलालेख (शके १०८६) आणि (२) चालुक्य अरिकेसरिन् याचा परभणी ताम्रपट (शके ८८८) यातील शककाल पिल्ले याच्या जंत्रीप्रमाणे चुकतात पण ते अहर्गणपद्धतीने बरोबर येतात असे श्री. जोशी, विप्र व हर्षे यांनी दाखविले आहे (प्रास्ता. पा. ३२). पण, त्यांनी अहर्गणाच्या ज्या रीतीने यातील वार सिद्ध केले आहेत ती रीतच त्यांनी चुकीने वापरली असल्यामुळे या दोहोसंबंधीचे त्यांचे निर्णयही चुकले आहेत हे आता निराळे सांगायला नको. उदा:– (१) शके १०८६ तारणनाम संवत्सर आश्विन शुद्ध १ गुरुवार हा कदंब मारडदेवाच्या शिलालेखातील काल अहर्गण–पद्धतीने तपासून पाहिला तर बरोबर ठरत नाही. अहर्गणात चक्राची ५ पट मिळवून आलेल्या संख्येला ७ ने भागून शिल्लक ३ उरली. अज्ञात् म्हणजे सोमवारपासून मागे ३ दिवस मोजले तर, शुक्रवार येतो.

क्षेप–निरेकचा नियम

या अहर्गण पद्धतीने ' वार ' काढताना एका नियमाचा उल्लेख श्री. जोशी, विप्र

व हर्षे यांनी केला नाही. तो नियम असा की, अब्जापासून बाकी पुढे किंवा मागे मोजून इष्ट वार साधावा, हे खरे; पण तो वार इष्ट वाराशी जुळत नसला तर अहर्गणात १ अधिक मिळविण्याची किंवा वजा करण्याची सवलत आहे. ग्रहलाघवातील श्लोकात मागितलेल्या रीती या 'मध्यमाधिकारा'तील आहेत. त्यावरून वार बरोबर येतो तो सुमारचा, तसा तो न आला तर वर सांगितल्याप्रमाणे एक दिवस मागे किंवा पुढे अधिक मोजणे आवश्यक होते. 'द्व्यब्धीन्द्रोनितशाक—' या श्लोकावरील टीकेत, 'वारः स्यात्, चेन्न तर्हि सोऽर्हगणो वारार्थं सैको निरेको वा कर्तव्य.' असे स्पष्ट केले असून आपल्या म्हणण्याच्या पुष्टयर्थ 'अभीष्टवारार्थमहर्गणश्चेत् सैको निरेकस्तिथयोऽपि तद्वत्' असा 'सिद्धान्तशिरोमणी' तील श्लोक उद्धृत केला आहे. गोडबोले यांनी आपल्या भाषांतरात 'या रीतीने जो वार येईल तो आणि इष्ट वार हे बरोबर मिळतील; कदाचित् न मिळतील, तर अहर्गणात एक अधिक किंवा उणा करून इष्ट वार किंवा अहर्गणोत्पन्न वार हे बरोबर मिळतील असे करावे.' या शब्दांत हे स्पष्ट केले आहे.

'करणकल्पलते'त डॉ. दप्तरी यानी हा नियम पुढीलप्रमाणे सांगितला आहे :

अभीष्टवारार्थमहर्गणश्चेत्
सैको निरेको ह्यथवा विधेयः।

— हा वार ज्या दिवसाचे गणित करावयाचे असेल त्या वाराशी जुळत नसल्यास तो जुळण्याकरिता अहर्गणात १ कमी किंवा जास्त करावा. (क. क. लता, पृ. ७९) 'केतकीग्रहगणितात'ही ही गोष्ट स्पष्ट सांगितलेली आहे. यावरून, अहर्गणसाधनाने आलेला वार इष्ट वाराशी जुळत नसला तर मागे किंवा पुढे एक दिवस मोजायला हरकत नाही हे दिसून येईल.

या दृष्टीने विचार केला तर शके १०८६ आश्विन शु. १ ला अहर्गणाने आलेल्या शुक्रवारपासून मागे एक दिवस गेलो तर शिलालेखातील इष्ट गुरुवार सिद्ध होते. (आणि पुढे एक दिवस गेलो तर पिल्ले याच्या जंत्रीतील शनिवार सिद्ध होतो.) आता शिलालेखातील गुरुवार बरोबर धरायचा की पिल्ले याचा शनिवार बरोबर मानायचा याचा विचार नंतर करू.

(२) चालुक्य अरिकेसरिन् याच्या परमणी ताम्रपटात 'शके ८८८ वैशाख शु. १५ बुधवार' आहे चक्रीच्या गणिताने श्री. जोशी यानी तो बुधवार सिद्ध केला आहे. वर सांगितलेल्या पद्धतीने बाकी राहिलेले दोन दिवस मागे मोजले म्हणजे अहर्गण पद्धतीने ८८८ वैशाख शु. १५ ला शनिवार येतो. पिल्ले जंत्रीनुसार तो रविवार आणि ताम्रपटात तो बुधवार आहे. तेव्हा अहर्गणाने आलेला वार पिल्ले याच्या जंत्रीशीच अधिक जुळता आहे. कारण सैक-निरेकाच्या नियमाने शनिवारच्या पुढे एक दिवस मोजून नियमाप्रमाणे रविवार सहज सिद्ध होतो. मागे मोजल्यास फार तर शुक्रवार सिद्ध होईल; पण ताम्रपटातला बुधवार नाही.

शिलालेख-ताम्रपटांतील कालोल्लेख अचूक असतात काय ?

आता प्रश्न असा की, शिलालेख व ताम्रपट यांतील काळ बिनचूक मानून गणेश दैवज्ञाला चूक म्हणायला श्री. जोशी, विप्र व हर्षे तयार आहेत काय ? या बाबतीतली खरी गोष्ट अशी दिसते की, शिलालेख व ताम्रपट हे लेखकाकडून कोरण्यात, शिवा त्यांना सांगण्यात चूक होणे संभवनीय असते. म्हणून त्यांना बिनचूक मानणे योग्य होणार नाही. आता हेच पाहा ना की, गणेश दैवज्ञाची पद्धती ही 'अहर्गण' पद्धती असून व तसा श्लोकात स्पष्ट उल्लेख असूनही श्री. जोशी यांच्यासारख्या ज्योतिषज्ञांनी आणि श्री. विप्र व डॉ. हर्षे यांच्यासारख्या संशोधकांनी त्याचे 'अर्हगण' असे रूप केलेच की नाही ? आणि 'इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा असता' अहर्गण साधनाच्या श्लोकावर 'इष्ट शक १४४२ नंतरचा असता' असे, तसेच 'इष्ट शक १४४२ पूर्वीचा असता' असे जेथे पाहिजे होते तेथे '१४४२ नंतरचा असता' असे चुकीचे लिहिलेच की नाही ! हे हस्तदोष असतील हे मान्य आहे. पण ते अत्यंत सावधान ज्योतिषी, आणि पाश्चात्त्य देशातून संशोधन पद्धतीचे शिक्षण घेऊन आलेले आधुनिक सापेक्षी संशोधक यांच्याकडूनही होतात. तेव्हा पूर्वीच्या शिलालेख-ताम्रपटातून शकवार निर्देशाच्या बाबतीत हस्तदोष मुळी झालेच नसतील असे निश्चित धरून चालणे योग्य नाही. डॉ. हर्षे यांनी आपल्या प्रास्ताविक विवेचनात, पुढे ५५ व्या पानावर 'लिपिविन्यास' शास्त्राचे अभ्यासक डॉ. मो. गं. दीक्षित यांचा जो अभिप्राय दाखल केला आहे तोच पाहावा म्हणजे झाले. डॉ. दीक्षित म्हणतात की, "प्राचीन शिलालेख, ताम्रपट...कोरणारांचे भाषेचे ज्ञान बेताचे असल्यामुळे बहुधा त्यांच्या अज्ञानामुळे झालेल्या पुष्कळशा चुका असल्या लेखात आढळून येतात." आता, लिपिविन्यासशास्त्रज्ञ डॉ. दीक्षित यांचा हा अभिप्राय आणि "प्राचीन काळातील अनेक शिलालेख व ताम्रपत्रे खोदणारे शिल्पकार, राजेरजवाडे व आपल्या ग्रंथांची मिती व वार निर्दिष्ट करणारे विद्वान ग्रंथकार व प्रतकार यांना मितिवाराचे बरोबर स्मरण राहत नाही, असे शोचनीय अनुमान काढण्याची पाळी...येते" (प्रास्ता. पा. ३२) हा ज्योतिषशास्त्रज्ञ श्री. जोशी व विप्र यांचा अभिप्राय यांची संगती कशी लावावयाची ?

पिल्ले जंत्री आणि अहर्गणसाधन

तथापि, पिल्ले यांच्या गणितात चूक नसेलच असेही मला म्हणावयाचे नाही. तो तज्ज्ञांचा प्रश्न आहे. पण या बाबतीत डॉ. भाऊजी दप्तरी, श्री. देव वगैरे ज्योतिर्विदांना मी विचारले तेव्हा त्यांनी, पिल्ले यांच्या गणितात चूक असणे सहसा संभवत नाही, असे आपले मत सांगितले. अनेक वर्षांचे पंचांग एकाच वेळा मुसूत्र पद्धतीने तयार करताना चुका राहणे शक्य होत नाही, असे त्यांचे म्हणणे आहे.

शिलालेख–ताम्रपटातील शकवार हे अहर्गण पद्धतीने बरोबर येतात (आणि तेही जोशीच्या दृष्टीने पुढे मोजून) आणि ते पिल्ले यांच्या जंत्रीत चुकतात, असे दाखविण्याचा डॉ. हर्षे याचा रोख असल्यामुळे मी शके १४४२ पूर्वीच्या जवळ जवळ २० शिलालेख–ताम्रपटांतील शकवार अहर्गण-पद्धतीने तपासून पाहिले व ते पिल्ले याच्या जंत्रीशीही ताडून पाहिले तेव्हा असे आढळात आले की, अहर्गण पद्धतीने अहर्गणात चक्राची पाचपट मिळवून आलेल्या संख्येला ७ नी भागल्यावर राहिलेले दिवस पुढे मोजले तर वार बरोबर येत नाही. पण मागे मोजले तर तो बहुधा बरोबर येतो; आणि पिल्ले याच्या जंत्रीशीही तो जुळतो. त्यातून काही निवडक उदाहरणे येथे देतो.

(१) गंडारादित्य शिलाहार याचा ताम्रपट. शके १०३७ मन्मथ संवत्सर, कार्तिक शु ८ बुधवार. (द. म. इ. सा. खंड १, पा. ३३) १४४२ – १०३७ = ४०५ ÷ ११ = भागाकार ३६ चक्र; बाकी ९ × १२ = १०८ – ७ ग. मा = १०१ म. मा. ग. + ७२ (चक्र ३६ × २) + २४ = १९७ ÷ ३३ = अ. मा.; १०१. म. मा. ग. + ५ अ. मा. = १०६ मा. ग. × ३० = ३१८० – ७ ग. ति.=३१७३ + ६ (चक्र ÷ ६) = ३१७९. म. अहर्गण ÷ ६४ = ४९ क्ष. दि.; ३१७९ म. अहर्गण – ४९ क्ष. दि. = ३१३० अहर्गण + १८० (चक्र × ५) = ३३१० ÷ ७ = भागाकार ४७२; बाकी ६. मागे मोजून मगळवार. (पुढे मोजून रविवार. चूक) निरेक करून बुधवार. पिल्ले याच्या जंत्रीतही बुधवारच आहे.

(२) जैत्र सावंताचा मराठी ताम्रपट. शके ११२४ दुदुभी संवत्सर, चैत्र शु. १ रविवार. (द. म. इ. सा. खंड ३, पा. ६३). १४४२ – ११२४ = ३१८ ÷ ११ भागाकार २८ चक्र; बाकी १० × १२ = १२० – ० ग. मा. = १२० म. मा. ग. + ५६ (चक्र × २) + २४ = २०० ÷ ३३ = ६. अ. मा.; १२० म. मा. ग. + ६ अ. मा. = १२६ मा. ग. × ३० = ३७८० – ०. ग. ति = ३७८० + ४ (चक्र ÷ ६) = ३७८४ म. अहर्गण ÷ ६४ = ५९ क्ष. दि., ३७८४. म. अ. – ५९ क्ष. दि. = ३७२५. अहर्गण + १४० (चक्र × ५) = ३८६५ ÷ ७ = भागाकार ५५२. बाकी १ = मागे मोजून रविवार. (पुढे मोजून मंगळवार. चूक) पिल्ले जंत्रीत सोमवार पण रविवारी सूर्योदयानंतर २ तास ५० मिनिटांनी अमावास्या सपते व पुढील तिथी सुरू होते.

(३) कोल्हापूर येथील शिलालेख. २. शके ११८७ क्रोधन संवत्सर. माघ शु. १५ शुक्रवार. (द. म. इ. सा. खड ३., पा. २०). १४४२ – ११८७ = २५५ ÷ १ = भागाकार २३ चक्र; बाकी २ × १२ = २४ – १० ग. मा. = १४ म. मा. ग. + ४६ (चक्र × २) + २४ = ८४ ÷ ३३ = २. अ. मा.; १४ म. मा. ग.

+ २. अ. मा. = १६. मा. ग. × ३० = ४८० − १४ ग. ति. = ४६६ + २ (चक्र ÷ ६) = ४६९ म. अहर्गण ÷ ६४ = ७ क्ष. दि. ४६९ म. अहर्गण − ७ क्ष. दि. = ४६२. अहर्गण + ११५ (चक्र × ५) = ५७७ ÷ ७ = भागाकार ८२; बाकी ३ = मागे मोजून शुक्रवार. (पुढे मोजून गुरुवार. चूक.) पिल्ले जंत्रीतही शुक्रवारच आहे.

(४) रामदेवराव यादवाचा शिलालेख. शके ११९८. धातु. चैत्र शु. १. मंगळवार. (पिल्ले जंत्री. भाग. १ विभाग. २. पा. ४१). १४४२ − ११९८ = २४४ ÷ ११ = भागाकार २२ चक्र; बाकी २ × १२ = २४ − ० ग. मा. = २४. म. मा.ग. + ४४ (चक्र × २) + २४ = ९२ = १३१ ÷ ३३ = २. अ. मा.; २४ म. मा. ग. + २. अ. मा. = २६ मा. ग. × ३० = ७८० − ०. ग. ति. = ७८० + ३ (चक्र ÷ ६) = ७८३. म. अहर्गण ÷ ६४ = १२ क्ष. दि.; ७८३ म. अ. − १२ क्ष. दि. + ७७१ अहर्गण + ११०. (चक्र × ५) = ८८१ ÷ ७ = १२५; बाकी ६. मागे मोजून मंगळवार (पिल्ले जंत्रीतही मंगळवारच येतो.) (पुढे मोजल्यास रविवार. चूक.)

(५) तेर येथील शिलालेख ३ रा. शके १३१३. प्रजापती संवच्छर. फाल्गुन वद्य ११. बुधवार. (द. म. इ. सा., खं. २., पा. ८३); १४४२ − १३१३ = १२९ ÷ ११. भागाकार ११ चक्र; बाकी ८ × १२ = ९६ − ११. ग. मा. = ८५. म. मा. ग. + २२(चक्र × २)= १०७ + २४ = १३१. ÷ ३३ = ३. अ. मा.)८५. म. मा. ग. + ३. अ. मा. = ८८ मा. ग. × ३० = २६४० − २५. ग. ति. = २६१५ + १. (चक्र ÷ ६) = २६१६. म. अहर्गण ÷ ६४ = ४०. क्ष. दि.; २६१६ − ४० = २५७६ अहर्गण + ५५ (चक्र × ५) = २६३१ ÷ ७ = भागाकार ३७५, बाकी ६. = मागे मोजून मंगळवार (पण पुढे मोजून रविवार चूक.) अहर्गण निरेक करून = बुधवार.

सिद्धनाथ संहिता, शके १२७२ मधील अशक्य

वरील उदाहरणावरून अहर्गणपद्धतीने रीत बरोबर केली (म्हणजे शेवटी राहिलेले बाकी दिवस पुढे न मोजता मागे मोजले) तर आलेला वार शिलालेख–ताम्रपटांतील वारांशी बहुधा जुळतो आणि पिल्ले यांच्या जंत्रीशीही जुळतो, हे दिसून येईल. ज्ञानदेवीच्या सिद्धनाथ संहितेच्या हस्तलिखितात ज्येष्ठ शु. १२ ला रविवार दिलेला आहे. शके १२७२ च्या त्या तिथीला पिल्ले यांच्या जंत्रीप्रमाणे बुधवार येतो. प्रचलामवीय अहर्गण पद्धतीने मंगळवार येतो. (सैकनिरेक नियमाने बुधवार येतो) तेव्हा त्या पोथीतील शक १२७२ असणे शक्य नाही.

—'महाराष्ट्र', २२ सप्टेंबर १९४७

—५—

शके १५७२ हाच शक निश्चित.

शके १२७२ ज्ये. शु. १२ रविवार हा जर पोथीचा काळ नाही तर मग तो शके १५७२ ज्ये. शु. रविवार हाच असला पाहिजे. पिल्ले याच्या जंत्रीत १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार येतो. अहर्गण पद्धतीने तो शुक्रवार येतो, हे खरे. पण अहर्गण साधनाने इष्ट वार काढताना 'अभीष्टवारार्थमहर्गणश्चेत् सैको निरेकस्तिथयोऽपि तद्वत्' या पूर्वोल्लिखित पद्धतीचा आश्रय करून १५७२ ज्ये. शु. १२ ला ग्रहलाघवीय पद्धतीनेही शनिवार येतो असे सिद्ध होते. तेव्हा वाराच्या बाबतीत श्री. पिल्ले यांची जंत्री आणि ग्रहलाघवीय गणित यात फरक नाही, हे दिसून येईल. तसा तो आहे हे दाखविण्यासाठी पिल्ले जंत्रीशी कोणताच वार जुळत नाही, असे जे विधान श्री. जोशी व विप्र यानी केले आहे, ते चुकीचे आहे हे स्पष्ट होते. पिल्ले याच्या जंत्रीप्रमाणे १५७२ ज्ये. शु. १२. ला शनिवार येतो आणि शनिवारची ही द्वादशी सूर्योदयापासून ९ तास २० मिनिटांनी संपते.

नरसिंहाप्रमाणे १५७२ चा वार

श्री. विप्र यानी उल्लेखिलेल्या 'नरसिंह' ग्रंथातील (ज्ञानदेवी. प्रास्ता. पा. ३१) रीतीवरून शके १२७२ चा वार काढता येत नाही याचा आम्ही मागेच निर्देश केला आहे. पण दिलेल्या रीतीवरून शके १५७२ चा कोणता वार निघतो ते पाहू या.

शाकः सुराग्निचंद्रोनो (१५७२ – १३३३ = २३९) ऽ न्यस्तोऽर्के (× १२ = २८६८) मासयुक् पृथक् (+ २ ग. मा. = २८७०) ॥ त्रिघ्नः (× ३ = ८६१०) स्वाष्टाब्धिनेत्रांशैं (÷ २४८ = ३४ भागाकार) र्युक्तः (२८७० + ३४ = २९०४) शरशशांकयुक् (+ १५ = २९१९) ॥१॥ नागनन्दाप्त (२९१९ ÷ ९८ = २९ भागाकार) संयुक्तो (२९१९ + २९ = २९४८) दिनीकृत्य (× ३० = ८८४४०) दिनान्वितः (+ गतदिन ११ = ८८४५१) ॥ पृथक् स्वाष्टाभ्रशैलांशै (८८४५१ ÷ ७०८ = १२ भागाकार) र्युक्तः (८४५१ + १२ = ८८४६३) वेदांगभाजितः (÷ ६४ = १३८२ भागाकार) ॥२॥ लब्धावमदिनैरून. (८८४५१ – १३८२ = ८७०६९) सौम्यादिदिनसंचयः ॥ द्विगुणः* सप्तनिर्भक्तः (८७०६९ ÷ ७) शेषः (= ३) सौम्यादिवासरः* ॥३॥ (बुधवारपासून पुढे ३ रा दिवस) = शनिवार येतो. श्री. जोशी व विप्र यानी शुक्रवार येतो असे म्हटले आहे ते बरोबर नाही. 'यजंये- द्वयंयेदेक वारो नायाति चेत्तदा ॥'

* 'द्विगुण:' याचा अर्थ मी पूर्वी 'दुप्पट' असा केला होता. पण, द्विगुण = पुनः. (अहर्गणः) हा अर्थ होतो असे नंतर ध्यानात आले. तसेच 'सौम्यवासरः' म्हणजे 'सोमवार' नसून 'बुधवार' हेही माझ्या ध्यानात आले. वरील रीती हे नवीन अर्थ ध्यानात घेऊन केली आहे. तरीही, म्हणजे नवीन रीतीनेसुद्धा, पूर्वीप्रमाणेच, शनिवार येतो हे अभ्यासकांनी ध्यानात घ्यावे.

(शनिवार हा इष्ट वार नाही म्हणून ,एक वार वाढविला म्हणजे बरोबर पोथीतील रविवार सिद्ध होतो). यावरून नरसिंहाच्या रीतीप्रमाणे १५७२ ज्ये. शु. १२ ला रविवार येतो, हे दिसून येईल.

श्री. जोशी, विप्र आदींनी आधारादाखल घेतलेल्या 'ग्रहलाघव' व 'नरसिंह' या ग्रंथातील रीतीप्रमाणे काय निष्पन्न होते ते आपण पाहिले. याशिवाय, नागपूर येथील सुप्रसिद्ध ज्योतिर्विद् डॉ. के. ल. दप्तरी यांच्या करणकल्पलतेतील अहर्गणसाधनाच्या रीतीप्रमाणे मी गणिते करून पाहिली तेव्हा काय दिसून आले ते अभ्यासकांच्या समोर मांडतो. शके १८३० पूर्वीच्या अहर्गणादी साधनांची रीत करणकल्पलतेच्या ७९ व्या पानावर आलेली आहे. त्या रीतीप्रमाणे पुढीलप्रमाणे उदाहणे होतात.

करणकल्पलतेप्रमाणे १२७२ ज्ये. शु. १२ चा वार

१८३० मधून इष्ट शक वजा करावा. (१८३०–१२७२ = ५५८) बाकी राहील त्यास ११ ने भागावे. (÷११), भागाकार येईल त्यास चक्र म्हणावे (= ५० चक्र. बाकी ८) भागून बाकी उरेल त्यास १२ ने गुणावे (८×१२= ९६) व त्यातून चैत्रादी इष्ट मासारंभापर्यंत गतमास वजा करावे, म्हणजे सौरमास होतात. (९६–२ ग. मा. = ९४ सौरमास)सौरमासात १२ मिळवावे (९४+१२ =१०६) आणि इष्ट मास व पुढे देणारा अधिक मास ह्यामधील मास त्यातून वजा करावे. (१०६–१०=९६) त्यात चक्रास १५ नी गुणून व ८ ने भागून येईल ते (५० चक्र × १५=७५० ÷ ८ = ९३) त्यात चक्रास १५ नी गुणून व ८ने भागून येईल ते (५० चक्र × १५ = ७५० ÷ ८ = ९३) मिळवावे. (९६ + ९३ = १८९) व येईल त्यास ३३ नी भागावे. भागाकार अपूर्णांक येईल तो पूर्णांक करून घ्यावा व तो पूर्णांक अधिक मास होय. (१८९ – ३३ = ५$\frac{२४}{३३}$ = ६ अ. मा.) सौरमास अधिक मासानी युक्त करावे (९४+६=१००) व त्यास ३० नी गुणावे. (१०० × ३० = ३०००) गेलेल्या तिथी त्यातून वजा कराव्या. (–११ गततिथी = २९८९). चक्रास ६ ने भागून जे येईल ते त्यात मिळवावे. (+ ८$\frac{१}{३}$ = २९९७$\frac{१}{३}$) बेरजेस ६४ ने भागून (२९९७$\frac{१}{३}$ ÷ ६४ = ४६$\frac{५३}{६४}$) भागाकार त्या बेरजेतूनच वजा करावा (२९९७ – ४६ $\frac{५३}{६४}$ = २९५०) उरेल त्याचा अपूर्णांक भाग सोडून द्यावा, म्हणजे अहर्गण येतो. ह्या अहर्गणात चक्रास ५ ने गुणून तो गुणाकार मिळवावा. (+२५० = ३२००) व त्यास ७ नी तष्ट करावे. (– ७ = ४५७; बाकी १) व तष्ट करून येईल ते सातातून वजा करावे म्हणजे गुरुवारपासून वार येतो (७ – १ = ६ = बुधवार). हा वार ज्या दिवसाचे गणित करावयाचे असेल त्या वाराशी जुळत नसल्यास तो जुळण्याकरिता अहर्गणात १ कमी किंवा जास्त करावा. बुधवार इष्ट वाराशी

मुळीच जुळत नाही. अहर्गण १ ने कमी केल्यास गुरुवार; अधिक केल्यास मंगळवार.. बुधवार या पिल्ले जंत्रीतील वाराशी जुळतो.

करणकल्पलतेप्रमाणे १५७२ ज्येष्ठ शु. १२ चा वार

१८३०–१५७२ = २५८; वाकी ÷ ११ = २३ चक्र; बाकी ५ × १२ = ६० – २ ग. मा. = ५८ सौरमास + १२ = ७० – २२ इ. मा. व अ. मा. यातील मास = ४८ + ४३ (चक्र × १५ = ३४५ ÷ ८ = ४३) = ९१ ÷ ३३ = २ $\frac{२५}{३३}$ = ३ अ. मा. ५८. सौ. मा. + ३ अ. मा. = ६१ × ३० = १८३० – ११ ग. ति. = १८१९ + ३$\frac{५}{६}$ (चक्र ÷ ६) = १८२२$\frac{५}{६}$ ÷ ६४ = २८ $\frac{३०}{६४}$. १८२२ $\frac{५}{६}$ – २८ $\frac{६०}{६४}$ = १७९४ अहर्गण. + ११५ (चक्र × ५) = १९०९ ÷ ७ = २७२ मा. बाकी ५. (७ – ५ = २) गुरुवारपासून २ वार पुढे = शनिवार. इष्टवारासाठी अहर्गण १ ने कमी केल्यास इष्टवार रविवार बरोबर येतो.

वरील उदाहरणांवरून स्पष्ट दिसून येते की करणकल्पलतेप्रमाणे शके १२७२ ज्ये. शु १२ ला बुधवार येतो आणि पिल्ले जंत्रीप्रमाणे तो बरोबर आहे. ग्रहलाघवी अहर्गण साधनानेही तो बुधवार सिद्ध होतो. तेव्हा शके १२७२ ज्ये. शु. १२ चा वार बुधवारच होय हे निश्चित ठरते. सिद्धनाथ संहितेतील रविवाराशी हा वार मुळीच जुळत नाही. तेव्हा सिद्धनाथ संहिता ही शके १२७२ ची नाही हे आता निश्चित समजावे.

उलट, शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला ग्रहलाघवीय अहर्गणसाधनाने शुक्रवार येतो. तो सेवनिरेवाच्या नियमाप्रमाणे शनिवार सिद्ध होतोच. नरसिंह ग्रंथातील रीतीने शनिवार आणि करणकल्पलतेतील रीतीनुसारदेखील शनिवार येतो हा शनिवार पिल्ले यांच्या जंत्रीशी बरोबर जुळतो. यावरून शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार होता असे दिसते.

पण सिद्धनाथ संहितेत तर रविवार आहे. १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार असेल तर पोथीतील रविवार चूक आहे असे मानावे लागेल. बरे, पोथीत उल्लेखिल्याप्रमाणे त्या तिथीला रविवार असेल तर मग तो पिल्ले यांच्या जंत्रीशी व ग्रहलाघवाशी जुळत नाही असे म्हणावे लागेल पोथीतील रविवार, सेवनिरेवाच्या नियमाचा अवलंब करून करणकल्पलता व नरसिंह या ग्रंथांशी मात्र बरोबर जुळतो तेव्हा ह्या बाबतीत निश्चित वार कोणता तो ठरणे आवश्यक आहे.

स्पष्ट गणिताची आवश्यकता

अहर्गण साधनाने आतापर्यंत जे वार काढून दाखवले आहेत, ते मध्यम गणिताचे आहेत. स्पष्ट गणिते केल्यास त्यात थोडा म्हणजे एखाद्या दिवसाचा फरक होऊ शकेल हे सांगितले पाहिजे. तथापि, अहर्गणसाधनाने आलेल्या वारात सेवनिरेवाच्या

नियमाने १ अधिक किंवा उणा करून इष्टवारानुरोधाने काढलेला वार हा स्पष्ट गणिताप्रमाणेही बरोबर असतो, हेही खरे आहे. दि. ब. स्वामीकन्नु पिल्ले यांनी स्पष्ट गणिते करूनच आपली जंत्री तयार केली असल्यामुळे तिच्यातील तिथिवार बरोबर असतात. या दृष्टीने विचार केला असता, शके १२७२ ज्ये. शु. १२ ला पिल्ले जंत्रीप्रमाणे येणारा व अहर्गण निरेक करून ग्रहलाघवाने येणारा बुधवार हाच (स्पष्ट गणितानेही) नक्की वार होय. त्याचप्रमाणे पूर्वी दाखविल्याप्रमाणे १५७२ ज्ये. शु. १२ ला पिल्ले याच्या स्पष्ट गणिताने आलेला शनिवार व अहर्गण सैक करून ग्रहलाघवाने आलेला शनिवार हाच नक्की वार होय

डॉ. राजंदेकर व श्री. करमळकर.

या दोन्ही शककालातील ज्ये. शु. १२ ला कोणते वार येतात हे स्पष्ट गणिते करून कळविण्याची मी काही ज्योतिर्विदांना विनंती केली. सर्वांकडून उत्तरे आली नाहीत. अकोला (वऱ्हाड) येथील ज्योतिर्विद्यालंकार, गणकशिरोमणी डॉ. ह. सी. राजंदेकर (वैदर्भ व महाराष्ट्रीय पंचांगकर्ते) यांनी " माझ्या मते शके १२७२ मध्ये ग्रहलाघवीय पद्धतीने ज्ये. शु. १२ ला बुधवार व शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला शनिवार येतो. दुसऱ्या सूक्ष्म गणिताशी त्याचा मेळ बसतो, पिल्ले जंत्रीशीही बसतो." असे आपले मत कळवले आहे.

श्री. राजदेकर व गणकाचार्य श्री. स. मा. करमळकर, एम्. ए. आकोला, (वऱ्हाड) यांनी ' कितीही जुन्या शकवर्षी एखाद्या महिन्याच्या एखाद्या तिथीला नक्की कोणता वार असावा हे त्वरित सांगता येईल अशी कोष्टके स्वत: रचली आहेत.' या कोष्टकावरून " इष्ट दिवशी तिथी उज्जयिनीच्या मध्यम सूर्योदयापासून किती घटका किती पळे होती हेही चुटकीसरसे सांगता येते असे विद्वानांचे म्हणणे आहे. ही कोष्टके अगदी बिनचूक आहेत. या कोष्टकाप्रमाणेही १२७२ ज्ये शु. १२ ला नक्की शनिवार येतो. "

वरील सर्व उदाहरणावरून शके १२७२ ज्ये. शु. १२ ला निश्चित बुधवार, व शके १५७५ ज्ये. शु. १२ ला निश्चित शनिवार येतो हे सिद्ध झाले. सिद्धनाथ संहितेतील उल्लिखित रविवार हा शक १२७२ शी मुळीच जुळत नाही. तेव्हा तो पूर्णपणे त्याज्य होय. शके १५७२ चा शनिवार हा पोथीतील रविवाराशी अधिक जुळता असल्यामुळे (आणि आधी वर्णन केल्याप्रमाणे करण-कल्पलता, नृसिंह इत्यादींच्या रीतीने त्या तिथीला रविवारही येणे शक्य असल्यामुळे) शके १५७२ हाच सिद्धनाथ संहितेचा काळ होय.

आभार

या कालनिर्णयाच्या बाबतीत डॉ. मारुती दप्तरी, श्री. गं. रा. देव, डॉ. ह. सी. राजदेकर, श्री. करमळकर वगैरे विद्वानांची मला बहुमोल मदत झाली.

त्याबद्दल त्यांचे अंतःकरणपूर्वक आभार मानतो. त्यांच्या साह्याशिवाय या बाबतीत मला काहीही लिहिणे अशक्य होते. विशेषतः सिद्धनाथ संहितेवरील लेखमाला वाचून त्यात आपणहून मन घालून आपल्या नवीन पद्धतीने गणिते करून पाठविण्याचे कार्य केल्याबद्दल माझे विद्यालयीन गुरु श्री. करमळकर यांचे व डॉ. राजंदेकरांचे कितीही आभार मानले तरी ते थोडेच होतील.

डॉ. हर्षे यांची संपादकीय अनास्था

या कालनिश्चितीच्या बाबतीत एक गोष्ट विशेषेकरून लिहिणे आवश्यक वाटते. डॉ. हर्षे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या ज्ञानदेवीच्या आवृत्तीचे महत्त्व तिच्या तथाकथित प्राचीनतमत्त्वावर अवलंबून होते. हे प्राचीनतमत्व ठरविण्याच्या बाबतीत अन्त्योल्लेखातील शककाल निश्चित करणे हे संशोधनाचे मुख्य कार्य होते. हे संशोधन, ग्रंथाचे संपादक डॉ. हर्षे यानी काळजीपूर्वक केले नाही असे दुर्दैवाने म्हणावे लागते. शककाल १२७२ निश्चित करण्याच्या कामी त्यांनी स्वतः मेहनत घेतलेली दिसत नाही हा शक निश्चित करण्यासाठी ज्या अहर्गण पद्धतीचे साह्य घेतले गेले त्यासंबंधीची माहिती त्यांनी स्वतः मिळवलेली दिसत नाही. ते लिहितात, ' अहर्गण-साधनासंबंधीची ही सर्व माहिती व्यळंब–बीड–येथील ज्योतिषी श्री. गंगाधर त्रिंबक जोशी यांजकडून श्री. केसवराव विप्र यास मिळाली. ती जशीच्या तशी तेथे उद्धृत केली आहे. ' (प्राम्ता. पा. ३१, तळटीप ४४) ही माहिती त्यानी तपासून-देखील पाहिली नाही, असे आता उघड दिसते. एरवी आरंभी दाखविलेल्या आणि कुणाच्याही सहज लक्षात येण्यासारख्या चुका दुरुस्त झाल्यावाचून राहिल्या नसत्या. बरे, अहर्गण पद्धतीच बरोबर असून पिल्ले यांची जंत्री चूक आहे हे ठरविण्यासाठी केलेले प्रयत्नही डॉ. हर्षे यांचे नसून श्री. केशवराव विप्र यांचे आहेत असे पा ३२ वरील ४५ व्या तळटीपेवरून दिसून येते. तेव्हा या ग्रंथातील अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नासंबंधी डॉ हर्षे यांनी यत्किंचितदेखील मेहनत केली नाही ही संपादकीय अनास्थाच नव्हे काय ? त्यानी उपस्थित केलेले प्रश्न स्वतः तपासून पाहणे त्यांचे कर्तव्य होते. त्यानी तसे केले नाही, म्हणून कोणीही झाले तरी डॉ. हर्षे याना दोष दिल्यावाचून राहणार नाही.

— ' महाराष्ट्र ', २९ सप्टेंबर १९४७

— ६ —

पोथी-लेखकाची गुरु-परंपरा

अन्त्योल्लेखातील केवळ शककालाच्या ओवीतील पुराव्याचाच आतापर्यंत विचार केला. त्यावरून असे स्पष्ट झाले की, ज्ञानदेवीची ही तथाकथित प्राचीनतम संहिता

शके १२७२ ची नसून शके १५७२ ज्ये. शु. १२ रविवारची आहे. तेव्हा डॉ. हर्षे यांनी आपणाला श्री. विप्र यांच्याकडून मिळालेल्या प्रतिष्ठेचा जो तावूत अहर्गण-साधनाच्या साह्याने उभा केला आहे तो त्याच अहर्गण-साधनाच्या खोल पाण्यात आता थंड झाला आहे. तथापी, आपल्या मताच्या पुष्टीसाठी त्यांनी त्या प्रतीच्या अन्त्योल्लेखातील केवळ शककालाच्या ओवीचाच आधार घेतलेला आहे असे नाही; तर प्रतलेखकाची गुरुपरंपरा सांगणाऱ्या ओवीचाही आपणाला अनुकूल असा अर्थ करून तिचा उपभोग त्यांनी करून घेतलेला आहे. या ओवीवर आपल्या संशोधन-शास्त्रातील रसायनाची किमया करून ते नाणे अस्सल आहे असे त्यांनी भासविले असले तरी मुळात ती केवळ लोहमुद्रा आहे यात शंका नाही. या लोहमुद्रेवर किमया करणाऱ्या या जादुगाराचे संशोधनलाघव आता पाहू या.

सिद्धनाथ प्रतीच्या शेवटी नेहमीप्रमाणे :

शके बाराशते बारोत्तरे
तैं टीका केली ज्ञानेश्वरे
सच्चिदानंदबाबा आदरे
लेखकु जालौ ।। १८२५ ।।

असा उल्लेख आला असून त्यानंतर त्या प्रतीच्या लेखकाने, आपला नामनिर्देश केला आहे तो पुढीलप्रमाणे:

एणेचि गुरुसंप्रदाए अनुग्रहीतु
परशराम सिद्धनाथ सुतु
सिद्धनाथ स्वये हस्तु
गीता ग्रंथु लिहिला ।। १८२६ ।।

यावरून कोणत्या तरी ' सिद्धनाथाने ' आपल्या हाताने हा ग्रंथ लिहिला व तो सिद्धनाथ हा परशराम–सिद्धनाथाचा सुत होता असे दिसते. डॉ. हर्षे म्हणतात : " या प्रतीतील अन्त्योल्लेख १२७२ चाच होता यास पुरावा प्रतलेखकाने जी संप्रदाय-परंपरा दिली आहे त्यातही मिळण्यासारखा आहे. सच्चिदानंद–सिद्धनाथ–परशराम–सिद्धनाथ या तीन पिढ्या मिळून ६० वर्षांचा काल धरणे युक्तिसिद्ध होईल. " (प्रास्ता. पा. ३०) तेव्हा सच्चिदानंदापासून तिसऱ्या पिढीतील सिद्धनाथाने ही प्रत लिहिली, असे त्यांचे या ठिकाणी म्हणणे असल्याचे स्पष्ट होते.

' गुरुसंप्रदाए अनुग्रहीत ' म्हणजे काय ?

तथापि, या ओवीत उल्लेखिलेला पहिला सिद्धनाथ, म्हणजे परशरामाचा गुरू असलेला सिद्धनाथ, हा सच्चिदानंदबाबांचा शिष्य होता असे या ओवीवरून निश्चितपणे म्हणता येईल असे वाटत नाही. ओवीमध्ये इतकेच म्हटलेले आहे की, तो सिद्धनाथ, या गुरुसंप्रदायाने अनुग्रहीत झालेला आहे. म्हणजे सच्चिदानंदबाबा-

पासून जी गुरुपरंपरा सुरू झाली तिच्यातील सिद्धनाथाचा शिष्य जो परशुराम त्याच्या सिद्धनाथ नावाच्या शिष्याने हा गीता ग्रंथ लिहिला आहे. ओवीकार केवळ आपण, आपले गुरू आणि त्यांचे गुरू हे सर्व सच्चिदानंदबावांच्या संप्रदायातील अनुग्रहित आहेत एवढेच सांगतो. आपले आजेगुरु जे सिद्धनाथ ते म्हणजे सच्चिदानंदबावांचे प्रत्यक्ष शिष्य होत असे तो म्हणत नाही. तसा अर्थ डॉ. हर्षे यांनी आपल्याला सोयीस्कर रीतीने काढला आहे. पण, तो या ओवीतून निघतो असे वाटत नाही. त्यामुळे गीता ज्ञानेश्वरीची ही प्रत लिहिणारा सिद्धनाथ हा सच्चिदानंदबावापासून पुढच्या तिसऱ्या पिढीतील शिष्य होय असे जे डॉ. हर्षे प्रतिपादन करतात ते बरोबर नाही.

डॉ. हर्षे यांचा गडवडगुंडा

दुसरे असे की प्रतलेखक सिद्धनाथ याचा सच्चिदानंदबावाशी संबंध लावून दाखवितानाही डॉ. हर्षे गडवडगुंडा करतात. ते म्हणतात, ' आता एकच मुद्दा राहिला आणि तो म्हणजे ज्ञानेश्वरीचा हा सिद्धनाथ नावाचा लेखक कोण व त्याची गुरुपरंपरा सच्चिदानंदबावा यांच्याशी कशी जाऊन भिडते ते दाखवायचे. (प्रास्ता. पा. ३३) आणि लागलीच आपले साध्य काय याची कल्पना वाचकांना आणून देण्याच्या निमित्ताने पुन्हा सांगतात की, ' परशरामाचा गुरू अगर पिता असलेला हा सिद्धनाथ व सच्चिदानंदबावा याच्यामध्ये किती पिढ्यांचे अंतर होते याचा खुलासा करणे प्राप्त आहे ' (प्रास्ता., पा. ३३) पहिल्या वाक्यात अभिप्रेत असलेला सिद्धनाथ हा दुसरा सिद्धनाथ होय, तर दुसऱ्या वाक्यात अभिप्रेत असलेला सिद्धनाथ तो पहिला सिद्धनाथ होय, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. प्रत्यंतरपुराव्याच्या आधाराने डॉ. हर्षे यांनी दुसऱ्या सिद्धनाथाचा संबंध सच्चिदानंदबावापर्यंत जाऊन कसा भिडतो ते स्वतंत्रतेने दाखवायला पाहिजे; पण ते शक्य नाहीसे पाहून, केवळ पहिल्या सिद्धनाथाचाच सच्चिदानंदाशी संबंध दाखवून ते आपले समाधान करून घेऊ पाहतात व वाचकाच्या डोळ्यात धूळ फेकू इच्छितात. त्यांनी जो पुरावा द्यायचा त्यात या पहिल्या सिद्धनाथाचा दुसऱ्या सिद्धनाथाशी परशरामाच्या दुव्याने जोडला असलेला संबंधही सिद्ध करून दाखवायला पाहिजे. तो डॉ. हर्षे यांना करता आला असे वाटत नाही.

पान ३३ वर डॉ. हर्षे म्हणतात. ' भक्तितत्त्वामृत ' " या ग्रंथात ' सिद्धानंद ' हा सच्चिदानंदाचा प्रमुख शिष्य होता अशी माहिती दिली आहे नाथसंप्रदाय हा मूळचा आनंदसंप्रदाय म्हणून ' सिद्धानंद ' हेच सिद्धनाथ होत याबद्दल शंका घेण्याचे कारण नाही. या उल्लेखावरूनही सिद्धनाथप्रत हीच सच्चिदानंदबावाची साम्प्रदायिक प्रत असे आता निश्चितपणे मानण्यास हरकत नाही. " या वाक्यात डॉ. हर्षे यांनी ज्या सिद्धनाथावर जोर दिला आहे तो प्रतलेखक सिद्धनाथ नव्हे, कारण प्रतलेखक

सिद्धनाथ हा सच्चिदानंदबाबाचा प्रत्यक्ष शिष्य नव्हता हे अगदी स्पष्ट आहे. आधारासाठी डॉ. हर्षे यांनी 'भक्तितत्त्वामृता'तील (उल्हास ४२) ज्या ओव्या दिल्या आहेत त्या अशा —

ज्ञानेशशिष्य प्रसिद्ध
महायोगी सच्चिदानंद
त्याचा शिष्य सिद्धानंद
सिद्धया प्रसिद्ध ज्यापुढे ॥ १७ ॥
त्याचा मुनीश्वर प्रसिद्ध
त्याचा शिष्य विज्ञानानंद
त्याचा अनुग अद्वयानंद
पूर्णानंद शिष्य त्याचा ॥ १८ ॥

या दोनच ओव्यांच्या आधारावर डॉ. हर्षे यांनी आपला सिद्धान्त प्रतिपादन केला आहे. ओव्यांवरून निघणारी गुरुपरंपरा 'ज्ञानेश–सच्चिदानंद–सिद्धानंद–मुनीश्वर–विज्ञानानंद–अद्वयानंद–पूर्णानंद' अशी आहे. यावरून सच्चिदानंद बाबाचा शिष्य सिद्धानंद या नावाचा कुणीतरी होता हे दिसून येते. या सिद्धानंदाचा संबंध विप्रप्रतीतील सिद्धनाथाशी डॉ. हर्षे यांनी जोडला आहे खरा, पण तो सिद्ध कसा होतो हे कळत नाही. कारण 'भक्तितत्त्वामृता'तील सिद्धानंदाला परशराम नावाचा कोणी शिष्य दिसत नाही. त्यावरून मुनीश्वर नावाच्या शिष्याचा गुरु असलेला सिद्धानंद हा सच्चिदानंदबाबाचा शिष्य होता असे म्हणता येईल. पण तो डॉ. हर्षे यांच्या म्हणण्याप्रमाणे परशराम नावाच्या शिष्याचा गुरु असलेला सिद्धनाथ हा सच्चिदानंदबाबाचा शिष्य असल्याचे त्यावरून मुळीच दिसत नाही.

यावर कुणी असे म्हणतील की, सच्चिदानंदशिष्य सिद्धानंदाला अनेक शिष्य असतील, त्यापैकी मुनीश्वराचा तेवढा उल्लेख भक्तितत्त्वामृतात आलेला आहे. त्याशिवाय परशराम नावाचा दुसरा एखादा शिष्य त्याला असणे 'संभवनीय आहे'. वादासाठी हे विधान मान्य केले तरी त्यावर उत्तर असे की निदान 'भक्तितत्त्वामृता'तील गुरुशिष्यनामावळीवरून तरी सिद्धनाथ संहितेच्या अन्त्योल्लेखातील गुरु-शिष्य-परंपरा निर्विवाद रीतीने सिद्ध होत नाही. कारण 'भक्तितत्त्वामृता'तील परंपरा सच्चिदानंद – सिद्धानंद – मुनीश्वर – विज्ञानानंद वगैरे अशी आहे; तर सिद्धनाथसंहितेतील परंपरा सच्चिदानंद – (डॉ. हर्षे यांच्या मते) सिद्धनाथ–परशराम–सिद्धनाथ अशी आहे. या दोन्ही परंपरा सारख्याच आहेत असे कोणता डोळस 'चिकित्सक' म्हणू शकेल ? डॉ. हर्षे यांना 'पूर्ण संशयनिवृत्ती' होण्याइतका पुरावा 'भक्तितत्त्वामृता'तील या ओव्यांत आढळला; मला तर तो त्यात कुठेच आढळत नाही. डॉ. हर्षे यांनी स्वतःच म्हटल्याप्रमाणे 'परशरामाचा गुरु अगर पिता असलेला हा सिद्धनाथ व सच्चिदानंदबाबा यांच्यामधे किती पिढ्यांचे अंतर होते' (म्हणजे

एकूण त्यात अंतर आहे तर !) याचा खुलासा करायला पाहिजे होता. त्यांनी खुलासा केला तो मुनीश्वराचा गुरु सिद्धानंद व सच्चिदानंदबाबा यांच्यामधील. तेव्हा हे मुळातच चुकले असे नाही का म्हणता येणार ?

सारांश, अन्त्योल्लेखातील शककाल व गुरुपरंपरा या दोन्हींवरून विप्रप्रतीचे प्राचीनत्व सिद्ध होत नाही. उलट शककालावरून तर ही पोथी शके १५७२ चीच निश्चित ठरते.

इतर सिद्धांतांचा परामर्ष

सिद्धनाथ संहितेच्या अन्त्योल्लेखातील प्रतलेखकाच्या गुरुपरंपरेवरून प्रस्तुत पोथी प्राचीनतम असल्याचे निर्विवाद रीतीने सिद्ध होत नाही. इतकेच नाही तर त्याच अन्त्योल्लेखातील शककालाचा निर्देश लक्षात घेतला तर ती पोथी शके १५७२ मधे लिहिलेली आहे हेच सिद्ध होते. या दोन गोष्टी आपण आतापर्यंत पाहिल्या. आता आपली ही पोथी प्राचीनतम ठरविण्याच्या इरेने डॉ. हर्षे यांनी जे इतर अभिनव सिद्धान्त प्रस्थापित केले आहेत त्यांच्याकडे लक्ष देऊ.

अन्त्योल्लेखच निर्णायक ?

एखाद्या पोथीचे प्राचीनत्व किंवा अर्वाचीनत्व ठरविण्यासाठी 'पोथीचा कागद, अक्षरवटिका व भाषिक रूपे यांचा विचार सामान्यतः करण्यात येतो' असे डॉ. हर्षे आरंभी सांगतात. (पा. ३४) आणि मग यापैकी एकेका मुद्याचे विवेचन करून ही सर्व प्रमाणे ते अग्राह्य ठरवतात. 'कागदाच्या स्थितीवरून पोथीच्या कालनिर्णयाचा *खटाटोप करणे व्यर्थ आहे.*' '*तसेच अक्षरवटिकांवरून अमुक पोथी अमक्या* कालातील आहे यासंबंधीचे अनुमान करण्याचा जो प्रघात आहे तोही भ्रममूलक आहे.' (पा. ३५) असे दोन सिद्धान्त पहिल्या दोन प्रमाणाविषयी सांगून नंतर भाषिक रूपांच्या पुराव्याविषयी ते म्हणतात, 'पर्याय–रूपाची ही विविधता पाहिली म्हणजे अर्वाचीन वैय्याकरणानी एतद्विषयक घालून दिलेले ठाम सिद्धान्त कसे निरर्थक आहेत ते दिसून येईल. सारांश, निश्चित ज्ञानाभावी उपलब्ध भाषिक पुरावा 'विप्र'प्रतीची प्राचीनता किंवा अर्वाचीनता सिद्ध करण्यास असमर्थ असून प्रस्तुत परिस्थितीत प्रत्येक गोष्ट अनिश्चित असल्यामुळे केवळ भाषेच्या स्वरूपावरून पोथीचा किंवा अन्य लिखाणाचा कालनिर्णय करू पाहणे हास्यास्पद आहे.' (पान ५४) अशा रीतीने ही तिन्ही प्रमाणे अनिश्चित अतएव अग्राह्य ठरवून ते सांगतात की, 'केवळ अतथ्य पुराव्यावरून पोथ्याचा वयवृक्ष लावू पाहणे हास्यास्पद ठरेल' (पान ६९) मग या बाबतीत निश्चित पुरावा कोणता ? तर अन्त्योल्लेखाचा ! डॉ. हर्षे म्हणतात, 'थोडक्यात, पोथ्यांचा अन्त्योल्लेख हाच या कामी निर्णायक' आहे. (पा. ६९)

हा दुसरा चमत्कार !

वरील विधानावरून कालनिर्णयाच्या कामी पोथ्यांचा कागद, अक्षरवटिका, माषिक रूपे इत्यादींचा पुरावा 'हास्यास्पद' असल्याचे डॉ. हर्षे यांचे स्पष्ट मत दिसून येईल. अर्थात, सिद्धनाथ संहितेचे प्राचीनत्व ठरविताना त्यांनी तो विचारात घेतलेला नाही; कारण तो विचारात घेतला असता तर कदाचित डॉ. हर्षे यांच्या पोथीच्या तो विरुद्ध गेला असता. तेव्हा 'आपणास अनुकूल तेव्हढेच घ्यावयाचे व प्रतिकूल ते टाळावयाचे किंवा त्याचा विपर्यास करावयाचा हा हल्ली बऱ्याच संशोधकांत शिष्टमान्य अलिखित नियम रूढ होत आहे' (पान ६) असे जे डॉक्टरसाहेबांनी लिहिले आहे ते त्यांनी अगदी स्वानुभवानेच लिहिले आहे म्हणायचे? एरवी त्यांनी वरील 'प्रमाणे' टाळली नसती. वरे, इतकेही करून शेवटी आपल्या पोथीचे प्राचीनत्व ते अभ्यासकांच्या गळी कसे उतरवू पाहतात ते पाहण्यासारखे आहे. वर निर्देशिल्याप्रमाणे प्रास्ताविकात प्रपच करून, ८० व्या पानावर डॉ. हर्षे सांगायला तयारच आहेत की, "आशा आहे की संशोधन साहित्य, कागद, अक्षरवटिका, माषिक स्वरूप ...... इत्यादी विविध प्रकारच्या पुराव्यांची कसोटी लावून पाहता विप्र-प्रत हीच निःसंशय सच्चिदानंदबाबांच्या शिष्य-प्रशिष्याची म्हणजे सिद्धनाथ-परशरामाची मूळ प्रत असे आता सर्वमान्य समजले जाईल !"

किती अजब चमत्कार आहे हा ! आधी कागद, अक्षरवटिका इत्यादींचा पुरावा 'हास्यास्पद' ठरवायचा आणि त्याच पुराव्याच्या साह्याने पोथीच्या प्राचीनत्वाचा सिद्धान्त करायचा हा डॉ. हर्षे आणि मंडळीच्या संशोधनमंदिरातील खासा न्याय आहे म्हणायचा ! 'कागदाच्या स्थितीवरून पोथीच्या कालनिर्णयाचा खटाटोप करणे व्यर्थ आहे' असे आधी म्हणायचे आणि शेवटी कागदाच्या पुराव्याने (प्रत्यक्ष पुरावा सादर न करताच) पोथी प्राचीनतम ठरवायची ! 'अक्षरवटिकावरून काळा-संबंधी अनुमान काढणे भ्रममूलक' ठरवायचे आणि असे अनुमान आपण स्वतः काढायचे, किंवा काढीत असल्याचा भास निर्माण करायचा ! यापैकी 'भ्रममूलक' गोष्ट कोणती हे ठरविणे महाकठीण कर्म आहे ! असे त्यांनी एकाच ठिकाणी केले आहे असे नाही. इतरत्रही याची उदाहरणे आढळतात. उदा. विप्र-प्रतीचा परिचय करून देताना (पा. २६) ते म्हणतात, " ...तथापि संवत्सरादिकावरून हा शक **१२७२ निघतो व या प्राचीनतेस साजेल असेच या पोथीचे लेखन व विशेषतः** सहितापाठ असल्याने ही पोथी मूळ संहिता म्हणून देऊन इतर पोथ्यातील पाठाचा प्रतिपृष्ठ निर्देश केला आहे." तेव्हा, शके १२७२ (?) च्या प्राचीनतेला साजणारे विप्र-प्रतीचे लेखन असल्याचे डॉ हर्षे यांचे मत आहे म्हणायचे ! पण त्यांनी हे कशावरून ठरविले ? विप्रप्रतीचे लेखन शके १२७२ च्या लेखन पद्धतीला साजेसे आहे याला पुरावा कोणता ? हा पुरावा मागण्याचे कारण, अक्षरवटिकेवरून म्हणजे

लेखनाच्या वळणावरून कालनिर्णय करणे, 'भ्रममूलक' आहे असा सिद्धान्त डॉ. हर्षे यांनीच मांडला आहे ! फार कशाला, त्याचे या आवतीतील पुढील विधान पाहा. 'विप्रपोथीत रूढ पद्धतीस सोडून जे अक्षराचे वळण सापडते त्याचे स्वतंत्र कोष्टक दिले असून कालनिर्देश असलेल्या पोथ्यातील तीच विशिष्ट अक्षरे तुलनेसाठी घेतली तर त्यात इतकी अनियमितता व विविधता दिसते की, केवळ अक्षरांच्या वळणावरून पोथीच्या कालाबद्दलचे विधान करणे धोक्याचे आहे हे दिसून येईल' (प्रास्ता. पा. २६) आणि तरीसुद्धा विप्र-पोथीचे लेखन शके १२७२ इतक्या प्राचीनतेला साजेसे आहे म्हणायला डॉ. हर्षे स्वत.च तयार आहेत ! म्हणजे, त्यांच्याच म्हणण्याप्रमाणे 'अतज्ञापुढे तज्ञ म्हणविणारे लोक वाटेल ती विधाने कशी ठोकून देतात ...त्याचा हा सुंदर मासला आहे म्हणायचा ! तशात, शके १२७२ चे लेखन कसे होते आणि त्याबरहुकूम विप्र पोथीचे लेखन कसे आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न डॉ. हर्षे यांनी कुठेच केलेला नाही, हे विशेष लक्ष्यात ठेवण्यासारखे आहे !

जे विधान लेखनाच्या वळणाविषयी तेच संहिता – पाठाविषयीही ! त्यांच्या विप्र – पोथीचा पाठ शके १२७२ च्या प्राचीनतेला साजणारा आहे असे ते (पान २६) म्हणतात व विप्रप्रत फार प्राचीन आहे असा भ्रम या ठिकाणी निर्माण करतात. पण यासबंधी स्वत. तेच पुढे म्हणतात की, 'निश्चित ज्ञानाभावी उपलब्ध भाषिक पुरावा विप्रप्रतीची प्राचीनता किंवा अर्वाचीनता सिद्ध करण्यास असमर्थ' आहे. (पा. ५४) यापैकी डॉ. हर्षे याच्या कोणत्या विधानावर अभ्यासकांनी विश्वास ठेवावा ? त्याच्या हा काही चुकीच्या विधानाच्या मुळाशी 'कालदृष्टचा सिद्धनाथ प्रतीइतके जुने मराठी हस्तलिखित अद्याप उपलब्ध झालेले नाही' (पा. ४०) ही त्याची समजूत आहे आणि तीच चुकीची, म्हणून भ्रामक आहे हे कालनिर्णयासंबंधी केलेल्या विवेचनावरून वाचकाच्या लक्षात येईलच. कारण, ज्ञानदेवीच्या सिद्धनाथ संहितेचा काल शके १२७२ नसून १५७२ आहे, यात आता शंका राहिली नाही !

स्पष्ट गणिते

श्री. राजदेकर व श्री. करमळकर यांच्या स्पष्ट गणिताने शके १२७२ ज्ये. शु. १२ ला बुधवार असून तिथी ४३ घटका होती. श्री. गं. रा देव याच्या स्पष्ट गणिताप्रमाणेही ही तिथी बुधवारलाच असून ती ४१ घटिकापर्यंत होती. श्री. पिल्ले यांच्या जंत्रीनेही ही तिथी बुधवारलाच येते व ती ३४ घटिकानी संपते. शके १५७२ ज्ये. शु. १२ ला श्री. राजदेकर व करमळकर याच्या स्पष्ट गणिताने शनिवार येतो. तिथी ३५ घटिका होती. श्री. देव याच्या स्पष्ट गणितानेही शनिवार येतो. तिथ्यंत काल २०॥ घटिका श्री. पिल्ले यांच्या जंत्रीनेही वार शनिवारच आहे. तिथ्यंत काल २३॥ घटिकाचा आहे. श्री. राजदेकर, व श्री. करमळकर तसेच श्री. ग. रा. देव या मार्शपी ज्योतिष्यानी करून दिलेल्या स्पष्ट गणिताचाही इत्यर्थ हाच आहे.

— 'महाराष्ट्र' ६ ऑक्टो. १९४७

२ ' फुलाचेया भोगा । लागि प्रेम दांगा '

प्रास्ताविक

राजवाडे यानी संपादन केलेल्या ' ज्ञानेश्वरी 'च्या (भावार्थदीपिकेच्या) आवृत्तीत पुढील ओवी आलेली आहे—

फुलाचेया भोगा । लागि प्रेम दांगा ।
ते कन्हेयाचा गुडगा । तैसें होइल

(अध्याय १३–५५६)

प्रस्तुत ओवीच्या अर्थाविषयी विशेषत', त्यातील ' प्रेम दांगा ' या पाठाविषयी बरेच वादंग माजलेले आहे. ' दांगा ' ऐवजी ' टागा ' हा पाठ राजवाडेव्यतिरिक्त इतर सर्व प्रतीत आलेला आहे; आणि तोच बरोबर आहे, असे प्रतिपादन करून या ओवीचा अर्थ नांदेड येथील प्रा. स. रा. गाडगीळ यानी अत्यंत समाधानकारक रीतीने लावून दाखविला आहे (प्रतिष्ठान. सप्टेंबर १९५८) ' टांगा ' या शब्दाचा अर्थ काहीनी ' नाक ' असा केला आहे तर काहीनी ' मस्तक ' असा केला आहे. त्यापैकी ' मस्तक ' हाच अर्थ बरोबर असून तो ज्ञानेश्वरीच्या एका जुन्या शब्दकोशातही नमूद केला असल्याचे प्रा. गाडगीळ यांनी सागितले आहे. हा अर्थ घेऊन प्रस्तुत ओवीच्या उत्तरार्धातील उपमानाशी तो कसा व्यवस्थित जुळतो याचेही त्यांनी समाधानकारक स्पष्टीकरण दिले आहे.

अलीकडे या ओवीच्या अर्थाविषयी व पाठाविषयी पुन्हा वाद सुरू झाला आहे. मी ' वाद ' हा शब्द बुद्धचा वापरतो. कारण ' सत्यकथे 'च्या ऑगस्ट व सप्टेंबर १९६४ च्या अंकांत प्रा. म. वा. धोंड यानी यासबंधी जे लिहिले आहे त्याचे स्वरूप समतोल चर्चेचे नाही तर वादाचे आहे. जुन्या सर्व अभ्यासकाचा त्यानी या ना त्या प्रकारे उपहास केलेला आहे, तो मनाला दु:ख देतो. डॉ. वा. ना. पंडित यांनीही ' सत्यकथे 'च्या जून ६५ च्या अकात एक लेख लिहून ' फूल ' व ' टागा ' या दोन्ही शब्दांचे आणि या सपूर्ण ओवीचा अभिनव अर्थ सुचवून श्रीज्ञानेश्वर माउलीला अद्ययावत नव–कवीच्या पंक्तीत नेऊन बसविले आहे. त्याच अंकात श्री. इअॅन रेसाइड यानीही एक टिपण लिहून डॉ. पंडितानी केलेल्या अर्थासारखाच अर्थ स्वतंत्रपणे सुचविला आहे. या अभ्यासकानी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांविषयी काही विचार या लेखात मांडण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

टांगा की दांगा ?

'टांगा' हा पाठ प्रा. घोंड. यांना व्याकरणदृष्ट्या स्वीकरणीय वाटत नाही. त्याऐवजी राजवाडे प्रतीतील 'दागा' हाच पाठ घेतला पाहिजे, असे त्याचे म्हणणे आहे. फक्त 'दांग' या शब्दाचा अर्थ 'मस्तक' असा घेतला म्हणजे झाले! पण ज्ञानेश्वरीत आणि शब्दकोशात तर त्याचा अर्थ 'रान' असा आढळतो. तेव्हा 'दांग' या शब्दाला जवळचा असलेल्या 'डाग' या शब्दाचा त्या ठिकाणी विचार करावा. ज्ञानेश्वरीत तर 'डांग' हा शब्द 'मस्तक' या अर्थाने कोठेच वापरलेला नाही. पण म्हणून काय झाले? 'ज्ञानेश्वरीत आधार नसला तर तो अन्यत्र शोधला पाहिजे' आणि असा शोध करताना प्रा. घोंड यांना ज्ञानेश्वराच्या तीन अभंगांत 'डांग' हा शब्द 'मस्तक' या अर्थाने योजलेला आढळला. लोकभाषेत 'द'चा 'ड' होतो. 'ज्ञानेश्वराच्या अभंगाची संहिता अगदी अर्वाचीन प्रतीहूनही अर्वाचीन असल्यामुळे तिच्यात वारकऱ्यांच्या उच्चारानुसार 'दाग'चे 'डांग' झाले असणे स्वाभाविक आहे. तेव्हा अभंगात 'मस्तक' या अर्थाने वापरलेला 'डाग' शब्द मुळात 'दाग' असा असला पाहिजे. अर्थात, ज्ञानेश्वरीतील 'प्रेम दांगा' या वाक्यांशातील 'दाग' या शब्दाचा अर्थ 'मस्तक' असा असला पाहिजे. 'दांग' शब्दाचा एक अर्थ 'डोंगरमाथ्यावरील रान' असा असल्यामुळे त्याचा दुसरा अर्थ 'विपुल केशसंभार असलेले मस्तक' असा होईल. हा विपुल केशसंभार सुचविण्यासाठीच ज्ञानेश्वरांनी 'दांग' हा शब्द योजलेला दिसतो, असा प्रा. घोंड यांचा एकंदर युक्तिवाद आहे. हा अर्थ लावताना 'खूप वळणावळणाने आणि काटयाकुटयातून जावे लागले तरी मुक्कामाला पोचल्यानंतर' त्यांना 'सरळ राजरस्ता दिसला'; इतकेच नाही तर 'आपल्यानंतर इथे येणाऱ्याला यापुढे कोणतेच कष्ट पडणार नाहीत' असा विश्वास प्रा. घोंड याना वाटतो!

प्रा. घोंड : डांग = मस्तक ?

असे झाले असते तर खरोखरच आनंद वाटला असता; पण दुर्दैवाने तशी स्थिती दिसत नाही. 'दांग'चे 'डांग' असे रूप होणे शक्य आहे; पण 'डांग' या शब्दाचा 'मस्तक' असा प्रा. घोंड यांनी केलेला अर्थ मात्र पटत नाही. ज्ञानदेवाच्या अभंगांतील[१] जी अवतरणे त्यांनी दिली आहेत ती तपासून पाहू या.

(१) तुरे कावळा डांगेवरी
विषाण वेणु घेऊनि करीं
वैजयंती रुळे कैसी वक्षस्थळावरी ॥ १ ॥
गोविंदु वो पैल गोपाळु माये
सुरतरु तळवटीं देखे कैसा उभा राहे ॥ ध्रु. ॥
(अभंग ९)

१. श्रीज्ञानेश्वर महाराज यांची सार्थ गाथा. संपादक : साखरे, चित्रशाळा प्रेस, १९३४.

या अभंगात कल्पवृक्षाच्या खाली उभ्या असलेल्या श्रीकृष्णाचे वर्णन आहे. 'मस्तकावर फुलाचे तुरे आणि कांवळ्याची खोप' असा पहिल्या चरणाचा अर्थ प्रा. धोंड यांनी केला आहे. 'खोप' या शब्दाचा कोणता अर्थ त्यांना अभिप्रेत आहे हे कळण्याला मार्ग नाही. 'केसांचा गुच्छ, झुबका, बुचडा' हा अर्थ घेतला तर कांवळ्याची (= घोंगड्याची) खोप म्हणजे काय ? बरे, खोप म्हणजे 'बुंथी, डोक्यावरील आच्छादन' असा त्याचा अर्थ अभिप्रेत असेल तर डोक्यावर घोंगड्याचे आच्छादन घेतल्यावर मग त्यावरील (म्ह. मस्तकावरील) फुलांचे तुरे वगैरे दिसणार कसे ? तेव्हा 'कावळा डांगेवरि' म्हणजे मस्तकावर कांबळ्याची खोप हा अर्थ कोणत्याही दृष्टीने योग्य ठरत नाही. तसेच 'मस्तकावर फुलांचे तुरे' (तुरे...डांगेवरी) हाही अर्थ मला बरोबर वाटत नाही. 'तुरे' म्हणजे 'फुलांचे तुरे' हा अर्थ चुकीचा आहे. 'तुर्रा' हा मूळ अरबी शब्द असून माथ्यावर झिळमिळणारे पुढचे केस, केसांच्या गुच्छाप्रमाणे शोभणारा एक अलंकार, हा त्याच अर्थ आहे. पण ज्ञानेश्वरीत व तत्कालीन वाङ्मयात या अर्थाने हा शब्द आलेला आढळत नाही. 'तुरे कांवळा डागेवरी' आणि 'तरुघोस खोविले शिरी' या दोन पंक्ती शेजारी ठेवून वाचायला लावून 'डांग' म्हणजे शिर असा अर्थ जसा त्यांनी लावला आहे तसाच 'तुरे' म्हणजे 'तरुघोस' असाही अर्थ सूचित केला आहे. पण 'तरुघोस' म्हणजे 'तुरे' नव्हेत. यादवकालीन वाङ्मयात 'तुर' म्हणजे एक विशिष्ट वाद्य, तुतारी अशा अर्थाने हा शब्द येतो. (अनेकवचन : तुरे) पुढील अवतरणे पाहावी :—

(अ) 'तवं दलामाजि रणतुरें । आस्फालिलीं'

(ज्ञाने. १–१३०)

'ऐसा अद्‌भुत तुरबंबाळु । आइकौनि ब्रह्मा व्याकुळ'

(ज्ञाने. १–१३६)

तैसे तुरबबाल भवंते । जे कौरवदळिं गाजत होते'

(ज्ञाने. १–१४५)

(आ) 'उदेयाचि लोकु तेय आला : तुरें वाजवीत : काहाळा : सिंहनादु देति' (लीळाचरित्र, एकांक १७)

(इ) 'माहाजन आवघे साउमे आले : तुरे मांदळ वाजत गात वात नाचत बीवत चीपोळीया वात आले'

(श्री गोविंदप्रभु चरित्र : २४४)

(ई) तव देवो पातले नगरासमीप । संख भेरी तुरे वाजती नीसाण'

(धवळे. पूर्वार्ध. ३८)

दिली इतकी अवतरणे पुरे आहेत. 'तुरे कांवळा डागेवरी' या चरणात 'तुरे' हा शब्द एक वाद्य या अर्थानेच आलेला आहे असे मला वाटते. श्रीकृष्ण वनक्रीडेसाठी

निघाला त्या वेळी त्याजजवळ अनेक वाद्ये असल्याचे वर्णन आढळते. नामदेवाने 'मोरपिसाकुंचे ढळती अपार । येताती कुमर यशोदेचे ।। शिंगे पावे मोहऱ्या वाजती कुसरी । हूंबर आखरीं गगन गर्जे' (नाम. गाथा २८७, प्रकाशक, चित्रशाळा प्रेस.), 'खांद्यावरी पावा कस्तुरीचा टिळा' (२८४), 'होय, घोंगडे खादा मोठा' (२८९) 'हाती डांगा खांदीं कांबळा' (२९५) अशी वर्णने केली आहेत. 'पावे तारींपीं मौहरि । विचित्रा डांगा झेलति करीं । नितरां सींगाचा गजरी । गगन गाजीनलें' असे गोपाळांजवळील वाद्यांचे वर्णन 'वछाहरणा 'त आहे. (७०) दामोदर पंडिताने श्रीकृष्णाचे वर्णन पुढीलप्रमाणे केले आहे.

'वनपुष्पाचिया माला कंठीं । मिरवती ळलतिए विरगंठि ।
श्रीराजवल्लभावरी वेठी । मोतियां मोरवींसावी ।
काळे सींग वेताटि मौहरी । मरगजु पावा साजे करी ।
हेटीपरि बाउलीं तोंडरीं । काढति दैत्यांची ।।
(वछाहरण. ८०, ८१)

यावरून वनक्रीडेसाठी गेलेल्या श्रीकृष्णाजवळील वाद्यांची व वस्तूंची कल्पना येईल. 'तुरे कांबळा डांगेवरी' या ज्ञानदेवांच्या अभंगातही 'तुर' हे एक वाद्य म्हणून वर्णन केले आहे असे मला वाटते. गोपवेषातील श्रीकृष्णाजवळ तुतारी होती. तिच्यावर (तुरे) त्याने कांबळ टाकली होती. त्याच्याजवळ काठी (डांग) होती, आणि त्या काठीवर (डांगेवरी) त्याने विपाण म्हणजे शिंग (एक वाद्य) लटकवले होते, आणि त्याने हातात वेणु घेतला होता, असा या अभंगातील चरणांचा अर्थ आहे.

'डांग' म्हणजे 'काठी', 'मस्तक' नव्हे. 'मस्तक' असा अर्थ घेतला तर 'डांग' हा शब्द पुल्लिंगी (माथा) किंवा नपुसकलिंगी मानावा लागेल. 'वर' शब्द लावण्यापूर्वी त्याचे सामान्यरूप 'डागावर' असे होईल; 'डांगेवर' असे नाही. त्यासाठी तो शब्द स्त्रीलिंगीच मानला पाहिजे. ती 'डाग' = 'काठी' हे रूप व अर्थ बरोबर जुळत असल्याचे दिसून येईल.

(२) प्रा. घोंड यांनी दिलेले दुसरे उदाहरण असे :—

'गळा गुंजमाळा गाठी । डांगा मोरविसावेठी
सोकरू लागे पाठी । नंदरायाचा गो आयिपो'
(अभंग ८६१)

या अवतरणात 'गाठी' व 'पाठी' या शब्दांपुढे उभी रेघ दिल्यामुळे तेथे चरण संपतो असे वाटते. साखरे व आवटे प्रतींत 'गळा गुंजमाळा गाठी डागा मोरविसा वेठी' असा हा एक चरण छापला आहे. 'गाठी' पुढे उभी रेघ दिल्यामुळे तेथे एक चरण व म्हणून एक कल्पना संपली असे वाटते; अर्थात दुसऱ्या चरणात स्वतंत्र कल्पना असावी असा भास झाल्यामुळे 'मोरविसावेठी 'चा संबंध 'डागा' या

शब्दाशी लावण्याचा मोह होतो. आणि त्यामुळेच ' गोकुळीं कमळ विस्तारलें ' (अभंग १९७) या अभंगातील ' मायां मोरविसा वेठी ' या पंक्तीसमोर तो ठेवून ' डांगा ' म्हणजे ' माथा ' असा अर्थ लावण्याचा मोह होतो. वस्तुतः ' मोरविसा वेठी ' शब्दामागे ' माथा ' किंवा तदर्थक शब्द असलाच पाहिजे असे नाही. खुद्द ज्ञानदेवांच्या ' सुनीळ गगना पालटू ' या अभंगातील (३७) ' चंदनादि टिळकु लल्लाटीं जया साजे मोरविसां वेटी रे आयो ' या चरणात ' मोरविसां वेटी ' हे शब्द स्वतंत्रपणे आलेले आहेत; ' माथे ' किंवा ' शिर ' या किंवा तत्सदृश शब्दाला जोडून नव्हेत. नामदेवाच्या अभंगातही हा प्रकार आढळतो. उदा :—

' रक्तचदनाची घेतलीसे उटी ।
मयूरपत्र वेठी शोभताहे ' (अभंग ९६)

' श्रीराजवल्लभावरी वेठी । मोतियां मोरवीसाचि ' या ' वछाहरण ' काव्यातील ओवीतही असेच आहे. त्या शब्दामागे ' माथा ' शब्द शोभून दिसेल; पण तो आलाच पाहिजे हे काही अपरिहार्य नाही. त्यामुळे एका चरणातील ' माथा 'च्या ठिकाणी ' डांगा ' शब्द आला म्हणजे त्याचाही ' माथा ' असाच अर्थ झाला पाहिजे असे नाही. अर्थलापनिकेच्या दृष्टीने हा युक्तिवाद चुकीचा आहे. अन्य पुराव्याने किंवा व्युत्पत्तिदृष्ट्या त्याचा तसाही अर्थ होत असेल तर गोष्ट वेगळी. साराश, ज्या रीतीने ' डांगा ' म्हणजे ' माथा ' हा अर्थ प्रा. धोंड यांनी लावून दाखविला आहे ती रीत युक्तिसंगत नाही आणि म्हणून मान्य करता येत नाही.

. या चरणातील ' डांगा ' याचा अर्थ ' काठ्या ' असाच करणे योग्य होईल. श्रीकृष्णाजवळ काठ्या होत्या, त्याच्या (मस्तकावर) मोरांच्या पंखांची वेठी होती—असा त्याचा सरळ अर्थ करणे योग्य होईल.

(३) प्रा. धोंड यांनी दिलेले तिसरे उदाहरण असे :

' माथें टेंकित बाह्यां पसरित । डांगाचे आधार घेती
एक म्हणती आम्ही उचलिला पर्वत ।
बहुत मिळोनि काय नव्हती रे ' (अभंग १७३)

यातील पहिल्या चरणाचा अर्थ ' बाहू पसरून, माथे टेकून, मस्तकाच्या आधाराने गोवर्धन पर्वत तोलून धरण्याचा गोवळी प्रयत्न करीत होते, ' असा प्रा. धोंड यांनी केला आहे. त्यांच्या या अर्थात एकदा ' माथे ' आल्यावर पुन्हा 'मस्तक' आले आहे. ' डांग ' या शब्दाचा ' मस्तक ' असा अर्थ लावण्याच्या इरेमुळे असे झाले असावेसे दिसते. प्रा. धोंड यांनी केलेल्या या अर्थाच्या अनुरोधाने मूळ अभंगाचा विचार केला तर तेथेही अशी पुनरुक्ती असल्याचे मानावे लागेल. ' माथे टेंकित '—असे एकदा म्हटल्यानंतर ' डांगाचे ' म्हणजे (प्रा. धोंड करतात त्या अर्थाप्रमाणे) ' मस्तकाचे ' आधार देतात असे पुन्हा म्हणण्याचे कारण काय ? अर्थाच्या दृष्टीनेही त्यात काही स्वारस्य दिसत नाही. 'मस्तक' या अर्थाचा ' माथे ' हा शब्द आरंभी वापरल्यावर पुन्हा

त्याच अर्थाने 'डांगा' हा शब्द वापरला असणे शक्य वाटत नाही. तेव्हा या *ठिकाणी 'डांगा' म्हणजे 'मस्तक' या अर्थाने* ज्ञानेश्वरांनी हा शब्द वापरला आहे असे म्हणणे बरोबर नाही. 'डांगा' म्हणजे 'काठी' हाच अर्थ या ठिकाणी अभिप्रेत दिसतो. श्रीकृष्णाने गोवर्धन पर्वत उचलल्यावर गवळ्यांपैकी कित्येकांनी तो तोलून धरण्यासाठी त्या पर्वताला आपले माथे टेकवले, कित्येकांनी आपले बाहू पसरले (बाहू उंच करून त्यांचा टेकू दिला) आणि कित्येकांनी 'डागा 'चा म्हणजे काठ्यांचा आधार घेतला (काठ्यांचा आधार घेऊन तो तोलून धरण्याचा प्रयत्न केला) असा याचा सरळ व साधा अर्थ आहे.

सारांश, प्रा. घोंड सुचवितात त्याप्रमाणे 'डाग' या शब्दाचा 'डोके' असा अर्थ ज्ञानदेवांच्या अभंगात नाही. ज्ञानेश्वरीत तर तो नाहीच नाही. आणि म्हणून 'डाग' म्हणजे 'दाग' म्हणजे 'विपुल केशसंभार असलेले डोके' ही तर्कमालिका तुटून पडते. तेव्हा राजवाडे प्रतीतील '*दागा*' हा पाठ '*डांगा*'च्या आधारानेही स्वीकारता येणे शक्य दिसत नाही.

टांगा हा पाठ अस्वीकरणीय ?

'दांगा' किंवा 'डांगा'चा आधार प्रा. घोंड याना शोधावा लागला तो अन्य प्रतीतील 'टांगा' हा पाठ अस्वीकरणीय आहे म्हणून. त्यांच्या मते 'टांगा' हा पाठ इतर दृष्टींनी समाधानकारक आहे पण तो व्याकरणाच्या कसोटीला उतरत नाही; आणि म्हणून अत्यंत अस्वीकरणीय आहे. ही व्याकरणाची कसोटी कोणती? तर 'टांगे' हे मूळ नाम मानले तर त्याचे विभक्तिरूप 'टागेयाते' किंवा 'टागेया' असे व्हायला पाहिजे...वरे 'टांगा' हे रूप व्याकरणदृष्ट्या बरोबर मानले तर मूळ नाम 'टागे' हे न मानता 'टाग' हे मानायला पाहिजे. आणि 'टांग' म्हणजे 'डोके' असा अर्थ करायला शीर्षासनच घातले पाहिजे. व्याकरणाची ही अडचण प्रा. घोंड याना केवळ दुर्लंघ्यच नव्हे तर 'सर्वस्वी अलंघ्य' वाटते. या अडचणीचे उल्लंघन करता येणे शक्य आहे काय हे पाहू.

टांग = मस्तक : काही उदाहरणे

मुख्य प्रश्न असा की 'टागा' या रूपातील मूळ शब्द 'टागे' की 'टाग'? माझ्या मते मूळ रूप 'टागे' असे एकारान्त नसून 'टांग' असे अकारान्तच होय. काही उपलब्ध पुराव्याच्या आधारे या प्रश्नाचा विचार करू.

(१) '*ऋद्धिपुरवर्णन*' या महानुभावीय काव्यात पुढील ओवी आहे.

'जेआचेनि आज्ञा तरणी। लोपले राजशिरोमणि
प्रमुखे गामिनले वन्हणी। नुमवीति टांगे' (३७७)

श्री. य. खु. देशपांडे यांनी हे काव्य संपादन केले आहे. सहितेच्या ६१ व्या पानावर ही ओवी आली असून त्याच पानावर खाली महानुभावीय प्राचीन टीप

ग्रंथ छापला आहे. या ओवीवरील टीप पुढीलप्रमाणे :

" तरणी = सूर्य । नुघवीत = न उचलीत । टांग = माथा ।। ३७७ ।। "

अर्थात, टीपकाराच्या मते मूळ शब्द टांग असाच आहे. 'टांगे' हे त्याचे अनेकवचनी रूप होय.

महानुभावांच्या साली ग्रंथांवरील तृतीय शोधनीच्या उत्तरावस्थेतील टीप-ग्रंथात याच ओवीवरील टीप पुढीलप्रमाणे आहे.

" जयाचीया = श्रीप्रभूचीया : आज्ञा तरणी = आज्ञेकरूनि सूर्य वरुता चढे : राजसीरोमणी = सकळ नृसींहीया हे तेया तेथे याखालुति लोपले आणि श्रेष्ट जाले : प्रभूत्वें सासीनलें = श्रीप्रभूचे प्रीती प्रसन्नते प्रसीस्त(द्ध)जाले : तथा महत्वाते पावले : कन्हणी =सीही : नुववति = न उचलति : टांग = माथा ।।३७७।।

या टीपेतही 'टांग' असा अकारांत शब्द स्पष्ट लिहिलेला असून त्याचा अर्थ 'माथा' असाच दिलेला आहे. 'सांसिनले' या अनेकवचनी रूपावरून 'टांगे' हेही अनेकवचनी रूप असल्याचे स्पष्ट दिसून येईल.

ज्ञानेश्वरीतील पुढील ओव्या पहाव्या. १ 'येयाचिया प्रतीती । विचार विरि समस्ती । नेंदिजे चि संगती । माथा उर्धों' (अ. १४-४९); २ 'तेंवि जंव पार्या । विवेकु नुघवी माथा । तंव अंतु नाही अश्वत्था । भवरूपा एया' (अ. १५-२२१) या दोन्ही ओव्यांत 'उघवणे'चा 'माथा' शब्दाशी असलेला संबंध लक्षात घेता 'ऋद्धिपुरवर्णन' काव्यातील ह्या (३७७) व पुढे उद्धृत केलेल्या 'ज्ञानप्रबोध' काव्यातील ११६५ व्या ओवीतही 'टाग' शब्द 'माथा' या अर्थाने योजलेला असल्याचे दिसून येईल.

(२) विश्वनाथबासाच्या 'ज्ञानप्रबोध' या काव्यात पुढील ओवी आढळते :—

'तेयें शोच्य कोठे लागे । जेथ वेदु नुघवीति टांगे
म्हणोनि सिहाणिवा असिजे उगें । हे जाणीव मोठी' (११६५)

प्रस्तुत काव्याच्या मुद्रित प्रतीत 'टागे' असा शब्द छापला आहे. तो मुद्रणदोष होय. मी पाहिलेल्या अनेक हस्तलिखितांत तो टांगे असाच आढळतो. या काव्यावरील एका टीप ग्रथात '.. नुघवीति = न उचलीति : टांगे = शिरे : उचे न पाहाति' अशी टीप आहे; तर तृतीय शोधनीच्या उत्तरावस्थेच्या टीप ग्रंथात '...नुघवीति = नुवलवीति : टांगे = सीरें उचलोनी न पाहाति' अशी टीप आहे. दोन्ही टीपांत 'टांगे' या अनेकवचनी रूपाचा 'शिरें' असा अनेकवचनी शब्द वापरून अर्थ दिला आहे. यावरून 'टांग' म्हणजे 'शिर' हे स्पष्ट होईल.

(३) 'शिशुपालाचे वधस्तमारोहण' (संपादक : अ. का. प्रियोळकर) या काव्यातील पुढील उतारा पहा :—

" इतुकेया जुदेव घेउनी येती खर्गें
तस्करांची मोडुनी घालिती टांगें

पुत्र निर्जीवु देखोनि पिलाता नियोगें
तवं जेजूसी मारिती शीघ्र वेगें " (६३)

श्री. प्रियोळकर यांनी ' टांगें ' या शब्दाचा ' Leg ' (= पाय) असा अर्थ तळटीपेत आणि शेवटी जोडलेल्या शब्दकोशातही दिला आहे. अर्थात, ' टांगें ' हा शब्द येथे एकवचनी आहे असे त्याचे मत दिसते. ' तस्करांची... टांगें ' या शब्दाकडे लक्ष दिले तर ' टांगें ' शब्द येथे अनेकवचनी वापरला आहे, असे दिसून येईल. एरव्ही, ' तस्करांचें...टांगें ' असे रूप झाले असते. ' टांगें ' या अनेकवचनी रूपाचे एकवचनी रूप ' टांग ' असेच कवीला अभिप्रेत असावे. त्याचा अर्थ 'Leg = पाय' असा असला तरी या अर्थानेही मूळ शब्द 'टांग' असा अकारान्त असू शक्तो एवढेच दाखविण्यासाठी प्रस्तुत अवतरणाची येथे चर्चा केली आहे.

' मस्तक ' या अर्थाने आलेल्या यादवकालीन किंवा ज्ञानेश्वरकालीन ' टांग ' या अकारांत शब्दाचे पुढे एकनाथकाळात ' टांगें ' असे एकारात रूप कसे झाले हा स्वतंत्र प्रश्न आहे. ' फुलाचिया मोया । लागि प्रेम टांगा ' या ज्ञानेश्वरीतील ओवीचा अर्थ लावण्यासाठी ज्ञानेश्वरकालीन ' टांग ' या अकारांत शब्दाचे एकनाथकाळात ' टांगें ' हे रूप कसे झाले व का झाले हे स्पष्ट करण्याची आवश्यकता काय ? ' टांगा ' हे ज्याचे विभक्तिरूप असा ' टांग ' हा अकारांत शब्द ज्ञानेश्वरकाळात होता एवढे सिद्ध झाले म्हणजे प्रा. घोंड यांच्या मते ' दुर्लंघ्यच नव्हे तर सर्वस्वी अलंघ्य असलेली ' व्याकरणाची अडचण नाहीशी होऊ शकेल. ' ऋद्धिपुरवर्णन ' आणि ' ज्ञानप्रबोध ' या ज्ञानेश्वरीनंतर लौकरच लिहिल्या गेलेल्या काव्यांतील ओव्यांच्या व त्यांवरील टीपांच्या आधारे वर जी चर्चा केली आहे तिच्यामुळे प्रा. घोंड यांचे समाधान होईल असे वाटते.

राजवाडे प्रतीतील पाठ ' दांगा ' का ?

आता प्रश्न एकच राहिला, तो राजवाडे प्रतीतील ' दांगा ' या पाठाविषयी. इतर बहुतेक पोथ्यात व प्रतीत ' दागा ' ऐवजी ' टागा ' हा पाठ आहे. ' टागा ' हा पाठ व्याकरणदृष्ट्या अस्वीकरणीय वाटल्यामुळे दांगा = डांगा म्हणजे डोक्याला, ही तर्कमालिका प्रा. घोंड यांना लढवावी लागली. व्याकरणासंबंधीच्या त्यांच्या आक्षेपाचे निरसन करण्याचा वर जसा प्रयत्न केला आहे तसाच ' डांग = डोके ' हा अर्थ त्यांनी दिलेल्या अवतरणांतून निष्पन्न होऊ शकत नसल्यामुळे त्यांची तर्कमालिका कशी तुटून पडते हेंही दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. तेव्हा ' डागा ' या पाठाचा ते आग्रह धरतील असे वाटत नाही. तरीही राजवाडे प्रतीत ' दागा ' हा पाठ कसा घुसला हा प्रश्न शिल्लक राहतोच. राजवाडे यांना बीड येथील ज्या पाटागण देवालयातून ज्ञानेश्वरीचे त्यांनी संपादिलेले मूळ हस्तलिखित मिळाले तेथूनच ' राजवाडे हस्तलिखितातील पाठांसारखेच ' दुसरे एक हस्तलिखित

कै. भाडगावकर यांना मिळाले. 'मूळच्या कागदावर पारदर्शक कागद ठेवून त्याची नक्कल भाडगावकरांनी करवून घेतली.' (ज्ञानेश्वरी मुंबई राज्य प्रत. प्रस्ता. पान ८) या प्रतीतही 'टांगा' हाच पाठ आहे, 'दागा' नव्हे. तेव्हा असे वाटते की, राजवाडे यांच्या हस्तलिखितातही मूळ पाठ 'टांगा' हाच असावा. प्रा. अ. स. गाडगीळ सुचवितात त्याप्रमाणे त्यातील 'ट'च्या खाली किंचित ओरखडा निघाल्यामुळे नकलनवीसाने तो 'द' वाचला असावा. मूळ हस्तलिखितात असा ओरखडा निघाला असणे शक्य आहे.

मुद्रित राजवाडे आवृत्तीत, त्यांच्या हस्तलिखित प्रतीतील एका पानाचा फोटो दिलेला आहे तो सूक्ष्मपणे पहिला म्हणजे ही शक्यता पटते. या फोटोतील 'रोगें' (ओळ ६), 'मागिलीचि' 'आगी' (ओळ १०), 'मग' (ओळ १३) इत्यादी शब्दांतील ग कसा लिहिला आहे तो पहावा. तेथील 'ग' च्या पूर्व भागातील चिन्हाला गाठीखाली ओरखडा निघाल्यासारखा दिसतो व म्हणून 'ग' हा 'रा' सारखा भासतो. तिसऱ्या ओळीतील तिसरे अक्षर 'भ' पाहावे. येथेही 'भ' अक्षरातील पहिल्या चिन्हाला वर ओरखडा गेला असल्यामुळे ते अक्षर 'प्त' सारखे दिसते. तिसऱ्या ओळीतील 'ते' अक्षर तर ओरखड्याने असे भरले आहे की ते 'वे' असे दिसते. 'टांगा' शब्दातील 'ट'ला खाली असाच ओरखडा निघाला असावा आणि म्हणून त्याचे वाचन 'दांगा' असे झाले असणे शक्य आहे. किंवा हा मुद्रणदोषही असू शकेल. राजवाडे प्रतीला आरंभी जे शुद्धिपत्र जोडले आहे त्यात एका अक्षरासाठी साम्याभासाने दुसरे अक्षर छापले गेल्याचे दोष बरेच आढळतात. 'प्राणातें' ऐवजी 'भ्राणातें' 'जिव्हारी' ऐवजी 'चिव्हारी' (शुद्धिपत्र पा ५) 'अनुघाडु' ऐवजी 'अनुधाडु' (पा. ६), 'उमेया' ऐवजी 'उभेया' 'सांघिजैल' ऐवजी 'सांधिजैल' (पा. ७), 'आगा' ऐवजी 'आया' (८), 'देशकु' ऐवजी 'हेशकु', 'उलथौनि' ऐवजी 'उलयौनि' असे पुष्कळ मुद्रणदोष झालेले आहेत. सुदैवाने १२ व्या अध्यायापर्यंतचे असे काही मुद्रणदोष राजवाडे यांनी शुद्धिपत्रक जोडून निर्देशिले तरी आहेत; पण त्यापुढील अध्यायाचा दुसरा भाग त्यांनी प्रसिद्ध केला त्या वेळी तेही केले नाही. याचा अर्थ या भागात मुद्रणदोष नाहीत असा नाही. काही ठिकाणी नकलकाराचा दोष किंवा खुद्द राजवाडे यांचा हस्तक्षेप असला पाहिजे असेही मानावयास जागा आहे.

राजवाडे यांचे हस्तक्षेप

वर निर्देशिलेल्या फोटोच्या पानातील ओव्यांचे मुद्रित स्वरूप पाहिले म्हणजे हे स्पष्ट होते की, राजवाड्यांच्याच पोथीबरहुकूम त्यांनी छापून प्रसिद्ध केलेली आवृत्ती नाही. काही उदाहरणे देतो या फोटोतील 'म्हणौनि' शब्दातील 'म्ह' राजवाडे यांनी 'ह्म' असा छापला आहे. तिसऱ्या ओळीतील 'ते' निरनुस्वार असून तो

सानुस्वार छापला आहे. चौथ्या ओळीतील 'एथें' शब्द 'एथ' असा छापला आहे. मुळातील 'निवृतिची' असा हा शब्द (ओळ ५) 'निवृत्तिची' असा छापला आहे आणि ७ व्या ओळीतील मूळचा 'वरि' हा शब्द स्वच्छ 'तरि' असा छापला आहे. नवरूनविसांच्या नावाने वारंवार बोटे मोडणाऱ्या खुद्द राजवाडे यांच्या स्वसंपादित ग्रंथाच्या एका पानात इतक्या चुका आहेत. शुद्धिपत्र देऊन त्या दुरुस्तीही केल्या नाहीत. तेव्हा त्याचा दोष राजवाडे यांच्याकडेच जातो. अशा स्थितीत त्यांच्या आवृत्तीतील, अर्थाला न जुळणाऱ्या व अन्य कोणत्याही प्रतीत न आढळणाऱ्या 'टांगा' पाठाविषयी आग्रह धरून, त्याच्या समर्थनासाठी चुरोंची तर्कमालिका बांधणे योग्य होणार नाही.

डॉ. पंडित यांचा अभिनव अर्थ

डॉ. वा. ना. पंडित यांनी 'टांगा' = पायांवर, आणि 'फूल' म्हणजे स्त्रीची योनी, असा अर्थ घेऊन संपूर्ण ओवीचा अर्थ 'स्त्रीसमागमाच्या आसक्तीमुळे ज्यमाढ्यांवर (आपल्या किंवा स्त्रीच्या) मी एवढे प्रेम करितो, ते (त्या माढ्या) न्हाणारपणी दंटाच्या गुडघ्याप्रमाणे संवेदनारहित (चैतन्यहीन) होतील' असा अगदी अभिनव अर्थ लावून दाखविला आहे. पण तो मान्य करता येणे कठीण आहे. टांग' म्हणजे 'डोके' हा अर्थ या ठिकाणी निश्चित आहे असे मला वाटते. ज्ञानेश्वरांनी या ओवीत वापरलेली 'कन्हेयाच्या गुडघ्याची' उपमा 'विद्रूप मस्तका' साठी संस्कृत 'मृच्छकटिक' नाटकात वापरली असल्याचे डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांनी 'ज्ञानेश्वरीतील विदग्ध रसवृत्ती' (पा. ४०१ तळटीप) या ग्रंथात दाखवून दिले आहे. तथापि, तेथे त्यांनी 'टाग' म्हणजे 'मस्तवाला' या अर्थाविषयी आपले निश्चित मत दिले नाही. 'हा अर्थ पतकरला तर' अशी संदिग्ध भाषा वापरली आहे. त्यामुळे 'मृच्छकटिका'तील या उपमेचा सविस्तर विचार करून अर्थनिश्चिती करणे आवश्यक वाटते. त्यावरून ज्ञानेश्वरांना प्रस्तुत ओवीत 'टाग = मस्तक' हाच अर्थ अभिप्रेत असणे कसे शक्य आहे ते स्पष्ट होईल.

मृच्छकटिकातील उपमा 'करभजानुसदृशेण शीर्षेण'

मृच्छकटिक नाटकातील पहिल्या अंकाच्या जवळजवळ शेवटी घडलेला प्रसंग. शकाराच्या तावडीतून सुटण्यासाठी वसंतसेना अंधाराचा आश्रय घेऊन जवळच्या घरात शिरते. ते घर चारुदत्ताचे असते. तिला आपली दासी रदनिका समजून चारुदत्त काही काम सांगतो. पण ती उत्तरदेखील देत नाही, म्हणून चारुदत्त आपल्या दारिद्र्याला दोष देतो. इतक्यात रदनिकेला घेऊन बाहेर गेलेला विदूषक आत येतो व रदनिकेला पुढे करून म्हणतो, 'अरे मित्रा, ही आपली रदनिका सांभाळ.' तेव्हा आश्चर्यचकित होऊन चारुदत्त विचारतो, 'रदनिका ही काय? मग ती दुसरी कोण?' विदूषकाकडून त्याला कळते की दुसरी स्त्री म्हणजे आपल्या-

वर अनुरक्त असलेली वसंतसेना. अज्ञानाने रदनिका समजून आपण तिला दासी-प्रमाणे काम करायला सांगितले हे लक्षात येताच तो तिची क्षमा मागतो. त्या वेळी त्यांच्यात झालेला संवाद पुढीलप्रमाणे :--

चारुदत्त :—वसंतसेने, सेवकजनाला जे काम सागायचे, ते न समजून मी तुला सांगितले हा माझ्याकडून अपराध झाला. मस्तक नम्र करून मी तुझी क्षमा मागतो. (**शिरसा** भवतीमनुनयामि)

वसंतसेना :—छे छे ! आपल्या आज्ञेवाचून मी येथे आले. मीच अपराधी आहे, तेव्हा मीच मस्तक नम्र करून आपली क्षमा मागते. (शीर्षेण प्रणम्य प्रसादयामि)

ते दोघेही आपापली मस्तके वाकवून एकमेकांना क्षमा मागत असल्याचे पाहून विदूषक म्हणतो,

विदूषक :—अरे, तुम्ही दोघेही सुखासुखी नम्र होऊन साळीच्या लोंबराप्रमाणे एकमेकांकडे डोकी लवविता, हे काय ? मीदेखील आता उंटाच्या गुडघ्याप्रमाणे असलेल्या माझ्या या मस्तकाने तुम्हा दोघांनाही प्रसन्न करतो. (अहमप्यमुना **करभ-जानुसदृशेण शीर्षेण** द्वावपि युवां प्रसादयामि)

विदूषकाच्या भाषणातील ही उपमा आणि चर्चाविषय झालेली ज्ञानेश्वरीतील उपमा तंतोतंत एक आहे. 'करभजानुसदृशेण शीर्षेण' या वाक्यात करभजानूची म्हणजे 'कन्हेयाच्या गुडघ्याची' उपमा 'शीर्षा' ला दिलेली आहे. तेव्हा ज्ञाने-श्वराच्या ओवीत 'तें कन्हेयाचा गुडघा । तैसें होईल' म्हणून ज्या अवयवाचा उल्लेख अभिप्रेत आहे तो अवयव 'शीर्ष' असावा असे वाटत नाही काय ?' टाग ' या शब्दाचाही अर्थ येथे 'शीर्ष, मस्तक, डोके' असाच असला पाहिजे हे यावरून निश्चत समजायला हरकत नाही. 'टाग' म्हणजे 'पाय' 'माडी' हा डॉ. पंडित यांनी लावून दाखविलेला अर्थ ज्ञानेश्वरांना तरी अभिप्रेत नसावा.

करभजानुसदृश शीर्ष = काकपदशीर्ष

आता 'करभजानुसदृशेण शीर्षेण' म्हणजे तरी कसे, हे स्पष्ट केले पाहिजे. आणि ते 'मृच्छकटिक' नाटकाच्या आधारेच करता आले तर अधिक प्रत्ययोत्पादक होईल. परशुराम तात्या गोडबोले यांनी विदूषकाच्या या वाक्याचा अर्थ 'मीही **उंटाच्या ढोंपराप्रमाणे आपले मस्तक लववून** तुम्हा दोघास विनंती करतो' असा केलेला आहे. गो. ब. देवल यानीं तोच अर्थ आपल्या 'संगीत मृच्छकटिका' त कायम ठेवला आहे. A. W. Ryder यांनी Little Clay Cart या आपल्या पुस्तकात या वाक्याचे I also bow my head like a camel cott's knee and beseach you both to stand up असे भाषांतर केले आहे.

ही भाषांतरे यथार्थ व्यक्त करणारी नाहीत. 'उंट आपला गुडघा जसा लववतो तसे मी आपले मस्तक लववतो' असा अर्थ अभिप्रेत नसून उंटाच्या 'गुडघ्याप्रमाणे

असलेले आपले मस्तक मी लववितो,' असा अर्थ मूळ वाक्यात अभिप्रेत आहे आणि तोच लक्षात घेऊन 'कन्हेयाचा गुडधा। ऐसें होईल' या चरणांचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे.

प्रस्तुत वाक्यात विदूषकाने आपल्या डोक्याचे उंटाच्या गुडघ्याशी साम्य कल्पिलेले आहे. तेव्हा विदूषकाचे डोकें कसे होते, आणि उंटाचा गुडघा कसा असतो हे पाहिले पाहिजे. 'मृच्छकटिका' च्या पहिल्याच अंकात शकाराच्या तोंडी पुढील वाक्य आहे :—

शकार :—अरे काकपदशीर्षमस्तकदुष्टबटुक, उपविशोपविश ।

या वाक्यात शकाराने विदूषकाला 'काकपदशीर्षमस्तक'=काकपदाप्रमाणे ज्याचे डोकें आहे असा, असे म्हटले आहे. शीर्ष आणि मस्तक या समानार्थक शब्दाच्या योजनेमुळे येथे पुनरुक्ती झालेली आहे. पण हे वाक्य शकाराच्या तोंडी असल्यामुळे ही पुनरुक्ती दोषास्पद नसून स्वभावपरिपोषक आहे.

काकपदशीर्ष = भोवती तुरळक केस असलेले टक्कल

आता 'काकपद' म्हणजे तरी काय? याचा एक अर्थ, कावळ्याच्या पायाप्रमाणे 'धूर्त' असा होतो. शरीरावयववर्णनाच्या दृष्टीने, या नाटकावरील आपल्या संस्कृत टीकेत पृथ्वीधर नावाच्या टीकाकाराने इतरांनी केलेला पुढील अर्थ उद्धृत केला आहे :—

'काकपदशीर्षं काकपदवत्पञ्चधा शीर्षं मस्तकं यस्य। पञ्चेत्युपलक्षणम्। अष्टकपालः। तेनालक्षणयुक्तमस्तक इत्यर्थः।'

म्हणजे 'कावळ्याच्या पायाप्रमाणे पाच (अनेक) ठिकाणी ज्याचे डोकें वाकडे तिकडे आहे असा, अर्थात, अष्टकपाल, विद्रूप मस्तकाचा.' पण एवढाच याचा अर्थ नाही. संस्कृत 'नाटयशास्त्रा'त विदूषकाचे सोंग कसे सजवावे याविषयी भरताने सूचना दिल्या आहेत. त्यात एक सूचना[१] 'विदूषकस्य कर्तव्यं खलिकाकपदं तथा' (नाटयशास्त्र. काव्यमाला २१–१२६) म्हणजे, त्याच्या डोक्याचे (वरच्या भागावर) टक्कल (खल्लि) करून काकपद करावे, म्हणजे भोवती काकपदाप्रमाणे केस ठेवावे. 'काकपक्षवत् यत्र केशविच्छेदः' असे अभिनवनामक टीकाकाराने वरील सूचनेचे स्पष्टीकरण केले आहे 'काकपक्षवत्' म्हणजे वर गोटा करून खाली केस, याप्रमाणे; किंवा वर गोटा करून भोवती कावळ्याच्या पायाप्रमाणे पाच शेंडया ठेवणे. मृच्छकटिकातील विदूषकाचे डोकें, वर गुळगुळीत केलेले असून त्याच्या भोवती त्याने केस किंवा पाच शेंडया ठेवल्या होत्या, असे 'काकपदशीर्षमस्तक' या शकारोक्तीवरून सूचित होते. आणि त्याचे हे मस्तक 'करभजानुसदृश' म्हणजे उंटाच्या गुडघ्याप्रमाणे होते. अर्थात, उपमान म्हणून वापरलेला

१. विदूषक–लेखक : गो. के. भट, पान ६२.

' कन्हेयाचा गुडघा ' वर गुळगुळीत पण मोवती केस असलेला असा असतो, हे यावरून स्पष्ट होईल. उंट ' जमिनीवर बसताना नेहमी गुडघ्यावर बसत असल्याने उंटाच्या गुडघ्यावरील केस झडून गेलेले दिसतात. गुडघ्यावरील गोल जागा टक्कल पडलेल्या डोक्याप्रमाणे केशरहित झालेली असते. एखाद्या वृद्धाच्या डोक्यावरील मध्यमागातील केस गळून गेलेले असावेत आणि त्या टक्कलाभोवतालची झुलपे शिल्लक राहावीत, अगदी तसेच टक्कल उंटाच्या गुडघ्याला पडलेले असते. ' असा अर्थ प्रा. स. रा. गाडगीळ यांनी आपल्या स्वतंत्र कल्पनेने आणि मार्मिकतेने प्रथम करून दाखविला. याबद्दल त्यांचे अभिनंदन करणे अवश्य आहे. या एकंदर विवेचनावरून ' टांग ' याचा ' डोके ' हाच अर्थ ज्ञानेश्वराना अभिप्रेत असावा हे स्पष्ट दिसते. ' पाय, मांडी ' असा अर्थ घेऊन डॉ. वा. ना. पंडित यांनी तो ' रसिकतेने ' लावून दाखविण्याचा केलेला प्रयत्न ज्ञानेश्वर माउलीच्या दृष्टीने व्यर्थ ठरेल असे मला वाटते.

डॉ. पंडित आणि ज्ञानेश्वरीची सरकारी आवृत्ती

तथापी, त्यानी उपस्थित केलेल्या मुद्याचा विचार होणे अवश्य आहे; आणि तेवढीच त्यांची अपेक्षा आहे. ' टागा ' हा पाठ स्वीकारताना जो युक्तिवाद त्यानी केला आहे तो मान्य करणे अशक्य आहे. ' सर्व बाजनी सागोपाग विचार करून श्रीज्ञानेश्वरीतील सुयोग्य पाठ निश्चित करण्याकरिता शासनाने समिती नेमली होती. तेव्हा या समितीने निश्चित केलेला पाठ स्वीकारण्यास विद्वानाना वस्तुतः आक्षेप असू नये ' हा युक्तिवाद ' तत्त्व ' म्हणून मान्य करण्याला कोणीही विद्वान तयार होणार नाही. एक तर ' नुकत्याच प्रसिद्ध करण्यात आलेल्या तुकारामाच्या गाथेसारखी अल्पमोलात जनतेला मिळेल अशी राजवाड्यांच्या ज्ञानेश्वरीची (केवळ संहिता) सुधारलेली आवृत्ती काढण्याचा मुंबई सरकारचा उद्देश आहे ' एवढाच शासनाचा हेतू होता, पाठसंशोधनाचा नव्हे. आणि दुसरे असे की, ' शासनाने ' नेमलेल्या समितीने निश्चित केलेला पाठ विद्वानानी स्वीकारला पाहिजे हा आग्रह धरणे म्हणजे विद्वत्तेच्या क्षेत्रात शासनाचा अधिकार विद्वानावर लादण्यासारखे होईल. सरकारी आवृत्ती सर्वस्वी निर्दोष आहे असे म्हणता येईल काय ? ती राजवाडे याच्या मुद्रित प्रतीप्रमाणेही नाही. कारण तीत संपादक मंडळाने आपल्या मतानुसार काही बदल केले आहेत. राजवाडे प्रतीतील ल च्या जागी अनेक ठिकाणी ळ घातला आहे; तो सर्वस्वी अनधिकृत आहे. राजवाडे प्रतीचे मूळ हस्तलिखित उपलब्ध नाही या गोष्टीचा संपादकानी फार फायदा उचलला आहे. या हस्तलिखिताचे जे एक पान फोटो देऊन राजवाड्यानी छापले ते पाहण्याची काळजी या संपादक मंडळाने घेतलेली दिसत नाही. एरवी, पानात सर्वत्र ल असताना, निदान त्या ठिकाणी तरी ळ छापण्याचे धाष्टर्य त्यानी केले नसते. पण

सरकारी आवृत्तीचे परीक्षण करणे हा येथे मुख्य विषय नसल्यामुळे या प्रश्नाचा अधिक विचार करणे शक्य नाही. 'शासनाने नेमलेल्या समिती'चे दडपण डॉ. पंडित यांनी अभ्यासकावर आणू नये एवढेच मला म्हणावयाचे आहे.

एकेका अवयवाचे वर्णन एकाच ओवीत ?

विवाद्य ओवीचा अर्थ लावीत असताना 'पुढल्याच ओवीत मस्तकाची व पलीकडील ६६२ व्या ओवीत नाकाचा स्वतंत्र उपमा देऊन उल्लेख आलेला आहे, तेव्हा.....' वर्णनात न आलेल्या दुसऱ्या एखाद्या अवयवाला हे वर्णन लागू शकते की नाही याही प्रश्नाचा विचार करणे' डॉ. पंडितांना आवश्यक वाटते. अशा गणिती हिशेबाने याचा विचार का व्हावा, हे कळत नाही. एका अवयवाचे वर्णन एकाच ओवीत झाले पाहिजे व ते एकदाच आले पाहिजे असा काही नियम आहे की काय ? तसे असेल तर 'टांगा' याचा 'पाय' असा अर्थ या ओवीत स्वीकारण्यापूर्वी मागच्याच ओवीत 'निदैवांचे व्यवसायें । तैसें ठाकति हातपाए' याचा डॉ. पंडित यांनी विचार करणे जरूर होते. इतकेच नाही तर पुढे ५६१ व्या ओवीतील 'पायां पडति वेंगडी' या चरणात पुन्हा पाय आलेले आहेत, त्याचीही व्यवस्था लावून दाखवायला पाहिजे होती. ५५४ व्या ओवीत संपूर्ण शरीराचे वर्णन असून पुन्हा ते ५६८ व्या ओवीत आले आहे. ५५० व्या ओवीतील 'तोंड' (तैसें पिचडि तोंड । सराडैल) पुन्हा ५६३ व्या ओवीत (तैयाचिया तोंडा । येर जळंबाचा लोंढा) आले आहे, त्याचे काय ? वस्तुतः एकाच अवयवाचा उल्लेख पुन्हा जेथे आला आहे तेथे म्हातारपणात त्याला प्राप्त होणारा भिन्न धर्म ज्ञानेश्वरांनी वर्णन केलेला आहे. त्याचप्रमाणे ५५६ व ५५७ या ओव्यात माथ्याचे भिन्न धर्म सांगितले आहेत. त्यामुळे ते आक्षेपार्ह होऊ शकत नाहीत. या दोन्ही ओव्या मिळून, म्हातारपणात डोक्याच्या होणाऱ्या दशेचे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केलेले आहे, हे नीट लक्षात घेतले म्हणजे ५५७ व्या ओवीत डोक्याचे वर्णन आल्यामुळे ५५६ व्या ओवीत ते असणे शक्य नाही असे मानून 'टागा' या शब्दाचा 'पाय' असा अर्थ घेऊन त्याला हे वर्णन लागू शकते की काय याचा विचार करण्याची आवश्यकता वाटत नाही. 'टाग' म्हणजे सगळा पाय, नुसती मांडी नव्हे, हेही लक्षात घेतले पाहिजे. ह्या 'टागां'ना म्हणजे 'पायांना' म्हणजे 'मांड्यांना' उंटाच्या 'गुडघ्या'ची (गुडघ्यांची नव्हे, कारण 'गुडघा' शब्द एकवचनी वापरला आहे, अनेकवचनी नव्हे) उपमा देण्यात स्वारस्य काय काय आहे ? उंटाचा गुडघा हा नेहमी 'संवेदनारहित' असतो की काय ?

'फुलाचेया' की 'फुलांचेया'

आपला अभिनव अर्थ लावून दाखविण्यासाठी 'फुलाचेया' या एकवचनी पाठाचा डॉ. पंडित यांना फार मोठा आधार वाटतो; आणि म्हणून 'श्रीज्ञानेश्वरीतील सर्व

प्रतींतून 'फुलाचेया' असा एकवचनी पाठ आढळून येतो ' असे ठासून सांगून ' पण अर्थ करणाऱ्या विद्वानांनी या एकवचनाचा अनेकवचनी अर्थ गृहीत धरून या ओवीचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे '...असे विधान केले आहे. याला उत्तर काय द्यायचे ? ' शासनाने नेमलेल्या समितीने ' संपादन केलेल्या प्रतीवर वाजवीपेक्षा जास्त विश्वास टाकल्याचा हा परिणाम होय, असे म्हटल्यावाचून राहवत नाही. ' सर्व प्रतींतून फुलाचेया असा एकवचनीच पाठ आढळतो ' हे डॉ. पंडितांचे म्हणणे मुळातच बरोबर नाही. कुंटे, माडगावकर, साखरे, भिडे इत्यादिकांनी संपादन केलेल्या आवृत्त्या त्यांनी काळजीपूर्वक पाहाव्या. या प्रतीतून ' फुलांचेया ' असा अनेकवचनी पाठ असल्याचे त्यांना दिसून येईल आणि मग ' अर्थ करणाऱ्या विद्वानांनी ' अनेकवचनी अर्थ का घेतला हे त्यांना समजेल. या बाबतीत याहून अधिक ते काय लिहावे?

भोग म्हणजे केवळ स्त्रीसमागम ?

फूल म्हणजे योनी असा अर्थ घेऊन संपूर्ण ओवीचा विचार केल्यामुळे ' भोग ' म्हणजे ' स्त्रीसमागम ' असा अर्थ घेण्यावाचून डॉ. पंडितांना गत्यंतर उरले नाही. आणि म्हणूनच ' डोक्याने फुलाचा भोग घेणे ' ही कल्पना त्यांना चमत्कारिक वाटते. ' भोग ' शब्दाचा रूढ अर्थ इंद्रियांच्या विषयाशी व विशेषत: स्त्रीसमागमाशीच जास्त निगडित आहे, असा युक्तिवाद त्यांना त्यामुळेच करावा लागला. वस्तुत: इंद्रिये भोग घेतात हे म्हणणेही लाक्षणिक अर्थानेच खरे आहे. इंद्रिये ही भोग घेण्याची केवळ साधने आहेत, उपभोग घेणारी नव्हेत. हात, पाय, डोळा, कान, नाक इत्यादी इंद्रियांच्या द्वारे जीव किंवा जीवात्मा भोग घेत असतो. आपल्या तृप्तीसाठी इंद्रियांना प्रेरणा देणारा व त्यांच्या द्वारे भोग भोगणारा जीवात्मा किंवा त्याचे मन असते. या मनाचे वर्णन करताना महानुभाव कवी विसोवास आपल्या ' ज्ञानप्रबोध ' ग्रंथात म्हणतात :—

हें मन चंचल अस्थिर । स्वभाव इंद्रियांचें किंकर
याते व्यापारवीती निरंतर । स्वसत्तावळें ।। ७९७ ।।
विषयार्थीये जाणोनि निरुतें । ज्ञानेंद्रियें प्रेरती भलतेउतें ।
तेव्हेळी हें कर्मेंद्रियातें : चेष्टउ लागे ।। ७९८ ।।
इंद्रिय हेतु विषयसाधना । पर साध्य–भोग तो मना ।
आणि येणेंवीण चेतना । इंद्रियां नाही ।। ७९९ ।।
म्हणौनि येर येराच्या संबंधी । होय विषयाची सिद्धी ।
अर्ती मुग्दु.रातची लब्धी । अर्पितो आत्मयासी ।। ८०० ।।

या दृष्टीने विचार केला म्हणजे इंद्रिये ही उपभोग घेणारी नसून ती उपभोगाची केवळ साधने आहेत, हे लक्षात येईल. खुद्द डॉ. पंडितांच्या दृष्टीने पाहिले तरी स्त्रीसमागम हा पायाचा किंवा मांड्यांचा विषय नव्हे; तो शरीरातील अन्य अव-

यवांचा आहे. तेव्हा पाय किंवा मांड्या असा अर्थ घेऊन डॉ. पंडितानी लावलेल्या अर्थातदेखील विशेष स्वारस्य आहे असे म्हणता येत नाही. त्यापेक्षा 'प्रेमकाठी म्हणजे पुरुषाचे जननेंद्रिय' हा श्री. रेसाइड यानी लावलेला अर्थ अधिक बरा म्हणावा लागेल. पण दांग या शब्दाच्या दांगा या विभक्तिरूपामुळे त्यांनी लावलेला अन्वयही त्यांना वाटतो तितका सरळ नाही. तेव्हा फूल म्हणजे स्त्रीची योनी हा अर्थ बरोबर असला तरी प्रस्तुत ओवीत अन्वयार्थाच्या दृष्टीने तो चपखल बसू शकत नाही, हे दिसून येईल. प्रा. धोंड याना या अभ्यासकांनी लावलेला या 'ओवीचा अर्थ नीट लागला' असे वाटत असले तरी उपमेय–उपमानांच्या विसंगती-मुळे आणि प्राचीन मराठी काव्याच्या 'शैली' (?) मुळे त्यांनाही हा अर्थ स्वीकारण्यास अडचण व संकोच वाटतोच. मर्यादेच्या दृष्टीने या 'विषया'ची मापेक्षा अधिक चर्चा करणे योग्य होणार नाही.

ज्ञानेश्वरीतील 'भोग'

'भोग' या शब्दाचा रूढ अर्थ 'विशेषत: स्त्रीसमागमाशीच जास्त निगडित आहे असे डॉ. पंडित म्हणतात तेही बरोबर नाही. आजच नव्हे तर ज्ञानेश्वरकाळातही तो तसा नव्हता. उदा० ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या दोन अध्यायातील या शब्दाचा उपयोग पाहावा :—

(१) एया सकळातें वधावें । मग जे भोग भोगावे
जळतु ते आघवे । पार्थु म्हणे ।। (१–२११)
(२) ह्मणौनि कौरव हे वधिजति । मग आह्मी भोग भोगिजति ।
हे असो मातु अघडती । अर्जुन म्हणे ।। (१–२३५)
(३) देवा नव निसिती सरी । वावरूनि येयांचां जिव्हारी ।
भोग गिवसावे रुधिरीं । बुडाले जे ।। (२–४८)
(४) हे येणें मानें दुर्मर । जे मयाही होनि भोग सपुर ।
ते असतु एथ भिक्षा वर । मागता भली ।। (२–४६)
(५) तैसें राज्य भोगसमृद्धी । उज्जीवन नव्हे इये बुद्धी ।। (२–६८)

'भोगणे' या धातूचाही या दोन्ही अध्यायात डॉ. पंडिताच्या म्हणण्याला पोषक असा वापर कोठेही नाही.

'हे शब्देविण संवादिजे । इंद्रियां नेणतां भोगिजे' (अ. १–५८),
'हा अनुरागु भोगितां । कुमुदिनी जाणे' (अ. १–६०)

इत्यादी ओव्यातील 'भोगणे' शब्दाचा अर्थ लक्षात घ्यावा. तेव्हा 'फुलाचिया भोगा' या चरणातील भोग शब्दाचा संबंध स्त्रीसमागमाशी अपरिहार्यतेने लावला पाहिजे असे नाही. तसेच 'डोवयाने फुलाचा भोग घेणे' म्हणजे 'डोवे' या शरीरा-वयाला फुलाची आवड असणे या कल्पनेत काव्यमयता किंवा स्वारस्य नाही असे

मानण्याचेही कारण नाही. कारण डोक्याला फुलाचा भोग घेण्याची आवड असते म्हणजे (डोके असलेल्या) व्यक्तीला, तिच्या मनाला ती आवड असते. 'पद्मदळेंसि इसाळें । मांडताति डोळे' (ओ. ५५८) म्हणजे काय खरोखर डोळे मांडतात? तेथे तर डोळेही भांडत नाहीत आणि डोळ्याचा स्वामी असलेला जीवात्माही भांडत नाही तेव्हा ही कल्पनाच चमत्कारिक आहे असे म्हणून ती अमान्य करणे हे रसिकतेचे होईल काय ? माणसांना डोक्यात, अर्थात, डोक्यावरील केसांत फुले माळण्याची आवड असते, म्हणून डोक्याला फुलांचा भोग घण्याचे प्रेम असते असे ज्ञानेश्वरानी या ओवीत म्हटले आहे, ते कोणत्याही दृष्टीने स्वारस्यहीन किंवा चमत्कारिक म्हणता येत नाही.

डोक्याला फुलांचा भोग

देवाला किंवा श्रेष्ठ व्यक्तीला अर्पण करावयाच्या धूपदीप–नैवेद्य–पुष्पादिक वस्तूंनाही भोग शब्द लावतात. यादव कृष्णदेव याच्या तासगाव ताम्रपटात (प्राचीन-मराठी कोरीव लेख. पा. १३९, डॉ. शं. गो. तुळपुळे) 'मंजरखाडे गावु अर्धु कलिदेवा अष्टागभोगा'......(ओळ १०१) असे वाक्य आलेले आहे. याचे स्पष्टीकरण देताना 'सत्रस्थळासि ब्राह्मण ओडेर सत्रभोगु पलावा' (ओळ ११२, ११३) असे म्हटले आहे. हा सत्रभोग कसा ? पुढच्याच ओळीत स्पष्ट केले आहे की, 'ब्राह्मणीं देवासि नित्य पंचामृत त्रिकाल धूपारत्ति नैवेद्यु दीपवर्ति पुष्पे ..' (ओळ ११४, ११५) तेव्हा देवाच्या अष्टागभोगात फुलाचाही समावेश होतो. अष्टांगे कोणती ? 'जानुभ्या च तथा पद्भ्यां पाणिभ्यामुरसा धिया । शिरसा वचसा दृष्टया प्रणामोऽष्टाग ईरितः' या वचनावरून अष्टांगात शिराचा म्हणजे डोक्याचा अंतर्भाव होतो. अर्थात देवाच्या अष्टांग भोगात धूप नैवेद्याबरोबर देवाच्या डोक्याला फुलाचाही भोग अर्पण केला जातो हे दिसेल आणि मग डोक्याने फुलांचा भोग घेण्याची कल्पना चमत्कारिक वाटणार नाही. 'मांड्या 'खेरीज इतर अवयवाना भोग देत नाहीत किंवा त्यांना त्याची आवड नसते की काय ? श्रीज्ञानेश्वर माउलीच्या पुढील ओव्या पाहा :—

जेयाची सोये वेदां न कळे । तेयाचे अवयव एके वेळे ।
अर्जुनाचे दोन्ही डोळे । भोगिते जाले ।। (११–२०६)
हे विश्वरूपाचे सोहळे । भोगूनियां निवाले डोळे ।
आता होताति आंधळे । कृष्णालागि ।। (११–५९६)

या ओव्यात डोळ्यांनी भोग घेण्याची कल्पना आहे, आणि ती आम्हांला कोणत्याही दृष्टीने चमत्कारिक वाटत नाही. डोक्याने फुलाचा भोग घेण्याची कल्पनाही चमत्कारिक वाटत नाही. डॉ. पंडितांना तशी ती वाटत असली तरी पूर्वी ही कल्पना रूढ होती. महानुभावकवी मुनी केशीराज आपल्या 'मूर्तिप्रकाश' काव्यात वर्णन करतात :—

तवं पुढिला दुखालागि : सवेंचि सावध कीजे वेगी ।
म्हणती उपास्यीत जाले ते भोगी : फुलाचे अरळ ॥ २२५६ ॥
सविकार सुपवती वाज : वरि घालिजे सुमनाची सेज ।
मुकुटी वांचौनि फुलाचे मोज : सुखें नीद्रा करिसी ॥ २२५७ ॥
मायां दाटुनि सुमनें । म्हणसी भोगिया एकु मेदिनी ।
मजसारिखा दुजा कव्हणी : वर्ते ना ॥ २२५८ ॥

या ओव्यात सर्वत्र सुमनाचा म्हणजे फुलाचाच भोग आहे आणि तो माथ्यावर फुले घालूनही भोगायचा आहे. तेव्हा माथ्याला फुलाच्या भोगाची आवड असण्याची कल्पना चमत्कारिक वाटण्याचे काही कारण नाही.

‘ तें ’ सर्वनाम

आपला अर्थ लावून दाखविताना डॉ. पंडितांना ‘ तें कन्हैयाचा गुडगा । तैसें होईल ’ यातील ‘ तें ’ या सर्वनामाची अडचण वाटली. ती त्यानी वऱ्हाड–नागपूरकडील बोलीतील प्रयोगाचा आधार देऊन नाहीशी करण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण तोही बरोबर आहे असे मला वाटत नाही. वऱ्हाड–नागपुराकडे ती या स्त्रीलिंगी सर्वनामासाठी ते हे रूप वापरतात खरे. पण ते एकवचनात, अनेकवचनात नव्हे. ते हे स्त्रीलिंगी सर्वनाम म्हणून वापरले म्हणजे ते निरनुस्वार लिहिले गेले पाहिजे. पण प्रस्तुत ओवीत ते सानुस्वार (तें) असल्यामुळे नपुसकलिंगीच घेतले पाहिजे. त्यापुढेच तैसें शब्द आलेला आहे, तोही सानुस्वार असल्यामुळे नपुसकलिंगी एकवचनीच होय. पण याहूनही, डॉ. पंडिताच्या म्हणण्याप्रमाणे तें हे सर्वनाम अनेकवचनी घेण्याला *मुख्य अडथळा आहे तो याच ओवीतील* होईल *या क्रियापदाचा.* ‘ तें कन्हैयाचा गुडगा । तैसें होईल ’ या ओवीत ‘ तें...होईल ’ हा एकवचनी प्रयोग असल्याचे होईल या क्रियापदावरून स्पष्ट दिसते. तें हे या ठिकाणी अनेकवचनी सर्वनाम म्हणून योजले तर क्रियापदाचे रूप होतील असे असावयास पाहिजे होते. मुळात होईल असा ‘ एकवचनी पाठ असताना एकवचनी अर्थ सोडून त्याचा अनेकवचनी अर्थ का घ्यावा हे समजत नाही. एकवचनी अर्थ लागतच नसल्यास अनेकवचनी अर्थाकडे धाव घेणे योग्य ठरेल ’ हे डॉ. पंडिताना पटेल असे वाटते. वस्तुतः व्याकरणदृष्ट्या तेही योग्य ठरणार नाही असे मला वाटते.

तेव्हा फूल म्हणजे स्त्रीयोनी, आणि टांग म्हणजे माडी किंवा प्रेमटांग म्हणजे पुरुषाचे जननेंद्रिय असा अर्थ घेऊन प्रस्तुत ओवीचा स्वारस्यपूर्ण अर्थ काढून दाखविण्याचा डॉ. वा. ना. पंडित आणि श्री. इर्अन रेसाइड यानी केलेला प्रयत्न टिकू शकत नाही, हे दिसून येईल. *फूल म्हणजे पुष्प आणि टांग म्हणजे डोके हे अर्थ घेऊनच या संपूर्ण* ओवीच्या अर्थाचा विचार केला पाहिजे आणि तसा तो केला तरच ओवीचा अर्थ चांगला लागतो, असे वाटते.

३ ' त्रिसांकु '

प्रास्ताविक

काइ वहू बोलों सूभटा । साधितलेयां निकृष्टां
नरकाचा दारवठा । त्रिसांकु हा (ज्ञानेश्वरी १६–४२७)

प्रस्तुत ओवीचा अर्थ अनेकानी आपापल्या परीने लावण्याचा प्रयत्न केलेला आहे; पण ते अर्थ समाधानकारक वाटत नाहीत. प्रस्तुत लेखात या ओवीचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करीत आहे. त्याचा अभ्यासकानी विचार करावा. मी लावलेल्या अर्थाविषयी माझा आग्रह नाही, हे आरंभीच नमूद केलेले बरे. अर्थाकडे धाव घेण्यापूर्वी थोडे सिंहावलोकन करणे इष्ट होईल.

वर उद्धृत केलेली ओवी राजवाडे यांच्या ज्ञानेश्वरीच्या आवृत्तीतील आहे. मुंबई शासनाने प्रसिद्ध केलेल्या आवृत्तीतही अक्षरशः हाच पाठ आढळतो. या ठिकाणी राजवाडे प्रतीतील पाठात संपादकानी काहीही फरक केलेला नाही; फक्त पहिल्या चरणातील ' सूभटा ' या ऐवजी ' सुभटा ' असे रूप छापले आहे. या ओवीचा वाद-विषय असलेला उत्तरार्ध मात्र दोन्ही आवृत्तीत सारखाच आहे. कै. आगाशे यांनी राजवाडे प्रतच आधाराला घेतलेली असल्यामुळे त्यांच्याही आवृत्तीत प्रस्तुत ओवी शब्दशः अशीच आलेली आहे.

पाठभेद

राजवाडे, आगाशे आणि मुंबई शासन या तीन आवृत्त्यांखेरीज अन्य आवृत्त्यांत मात्र फरक आढळतो. तिसऱ्या चरणातील ' दारवठा ' हा शब्द कुंटे, साखरे, भिडे यांच्या आवृत्तीत ' दारवंठा ' असा आहे, तर माडगावकरांच्या प्रतीत तो 'दारवटा' असा आहे. शेवटच्या चरणातील ' त्रिसांकु ' हा शब्द कुंटे, साखरे, भिडे व माडगावकर यांच्या आवृत्त्यात ' त्रिशंकु ' असा आढळतो. माडगावकरांच्या आवृत्तीत तळटीपेत, त्यांना उपलब्ध झालेल्या इतर चार प्रतींत ' त्रिशांकु ' असा पाठभेद नमूद केलेला आहे. तेव्हा, त्रिशंकु, त्रिशांकु त्रिसांकु, असे या शब्दाचे तीन भिन्न पाठ आढळतात.

' दारवठा ' म्हणजे उंबरठा ' ?

' दारवठा ' या शब्दाचा अर्थ राजवाडे प्रतीतील शब्दकोशात ' उंबरठा ' असा

दिलेला आहे. याच शब्दकोशात 'दारवठेंकार' म्हणजे 'उंबरठा झिजविणारा' असा अर्थ, आहे. आगाशे आणि मुंबई शासन यांच्या प्रतीतही तोच अर्थ घेतलेला आहे. कुंटे साखरे, भिडे, माडगावकर यांनीही 'दारवठा' शब्दाचा अर्थ 'उंबरठा' असाच दिलेला आहे.

'त्रिसांकु'?

'त्रिसांकु' शब्दाचा अर्थ राजवाडे यांनी दिलेला नाही. मुंबई शासनाच्या प्रतीत 'तीन खिळे मारलेला–काम, क्रोध, लोभ यांचा समुच्चय' असा अर्थ दिलेला आहे. या आवृत्तीच्या संपादकांपैकी एक संपादक रा. ना. वेलिंगकर यांच्या 'ज्ञानेश्वरीचे शब्दभांडार' या ग्रंथातही हाच अर्थ दिलेला आहे. साखरे यांनी या शब्दाचा स्पष्टार्थ दिलेला नाही. कुंटे यांनी 'त्रिशंकु' शब्दाच्या अनुरोधाने 'मध्येच लोंबत राहिलेला' असा अर्थ दिलेला आहे, तर भिडे यांनी 'त्रिशकु' म्हणजे तीन टोकांच्या उंबरठ्यावर' असा अर्थ केला आहे. अर्थात, भिडे यांच्या मते 'शंकु' म्हणजे 'टोक'. ज्ञानेश्वरीचा सोळावा अध्याय विद्यापीठात नेमला गेला तेव्हा अनेकांनी त्याच्या सटीप आवृत्त्या काढल्या. त्यापैकी पंगू यांच्या आवृत्तीत 'दारवठा' म्हणजे 'उंबरठा' आणि 'त्रिशकु' म्हणजे 'तीन खिळे मारलेला' असेच अर्थ दिलेले आहेत. श्री. रा. पारसनीस व गो. कृ. मोडक यांच्या आवृत्तीत मात्र या शब्दांच्या अर्थांचा थोडा स्वतंत्र व निराळा विचार केलेला आढळतो. 'दमादी तीन दोष पूर्वी *वर्णिलेल्या अत्यंत अमंगळ असा नरकाचे तीन दरवाजे आहेत*' असा एकंदर अर्थ देऊन 'त्रिसाकु' शब्दावर त्यांनी पुढील टीप दिलेली आहे. "त्रिसांकुः– गीतेत मूळ त्रिविध असे पद आहे. त्याचे स्पष्टीकरण करण्याकरिता हा शब्द योजिला आहे. पण त्याचा अर्थ बरोबर समजत नाही. 'तीन खिळे (त्रि + शकु) मारलेले दार' असा अर्थ कोणी कोणी करतात. पण मुळातील कल्पना या अर्थाने व्यक्त होत नाही. मुळात काम, क्रोध आणि लोभ अशी तीन प्रकारची नरकाची दारे आहेत असे म्हटले आहे; तेव्हा हा शब्द 'त्रिसख्य' (त्रि + सख्या) यापासून आलेला तर नसेल ना?". या टीपेत 'दारवठा' याचा अर्थ 'दरवाजे' असा अनेकवचनी केला असून 'त्रिसांक' या शब्दाची 'त्रिसंख्य' शब्दापासून व्युत्पत्ती सुचविलेली आहे' पण त्यावरून संपादकांना अभिप्रेत असलेला अर्थ मात्र स्पष्ट होत नाही.

दारवठा म्हणजे दरवाजा

प्रस्तुत ओवीच्या अर्थाचा विचार करण्यापूर्वी 'त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं' या गीतेतील मूळ चरणाकडे लक्ष वेधले पाहिजे. 'त्रिविधं' आणि 'द्वारं' ही दोन्ही पदे एकवचनी आहेत हे लक्षात ठेवले पाहिजे. 'द्वारं' साठी ज्ञानेश्वरांनी 'दारवठा' हा शब्द आणि 'त्रिविधं' साठी 'त्रिसाकु' हा शब्द वापरला आहे. 'दारवठा' या शब्दाचा अर्थ माझ्या मते निश्चितपणे 'दार, दरवाजा' असाच आहे. यादव-

कालीन वाङमयात याही अर्थाने तो नेहमी वापरला जात असे. पुढील काही अवतरणांचा अभ्यासकानी विचार करावा.

महानुभावांच्या 'स्थानपोथी'त तर पानोपानी 'दार' या अर्थाने या शब्दाची योजना झाली आहे. उदाहरणार्थ । 'निर्बाणाचे देउळ पूर्वाभिमूख ।। तोचि चौकू : तिन दारवठे : जगतीचा दारवठा पूर्वाभिमूख' (पान ८); 'तीन चौकू ।। तीन दारवठे...आंगणी मादनें स्थान ।। पूर्वे दारवठा : एक म्हणति नगरीचेनि उत्तरेचेनि दारवठेंनि सिमोलंघन : नगरासि च्यारि दारवठे : च्यारि खीडकीया ।। चहू दारवठा वीजें करणें...' (पान ९).

(२) 'दारवठां ठिकाची कवाडे । घालिता गाजेति मेघाचेनि पाडें । दारवठेकार लोकपाळा सागडे । सुदर्शनातळी ।। ' ' काइ साधो ते दारवठे अचाट । लोकपाळा रिगतां येकवट । दारी आठा दिग्गजांचीं घांट । माये येके वेळे' (नरेंद्र : रुक्मिणीस्वयंवर ८७०;८७१).

(३) 'की शृंगाराचा वसैठा । ना तो अनंगाचा कुहठा । कि उघडला दारवठा । मूक्तिमंदिरीचा' 'मुक्तीचा दारवठा । उघडावेया कूंचिका वंकटा । तैसिया मर्वे सानटा । मिरवितातिं' (भास्करभट्ट बोरीकर : शिशुपाळवध; ४६;४२०)

(४) 'दुर्गी वदनाचां दारवठां । वैसोनि हासतातिं सुभट । लोवणाच्या चरीयांचरी । बाण सुटत चंकट' (चोंभा : उपाहरण. १२६–१२९)

(५) खुद्द ज्ञानेश्वरीतसुद्धा दरवाजा या अर्थाने या शब्दाचा उपयोग अन्यत्र पुढील ओव्यांत आढळून येतो. 'या दोनीचि जी वाटा । तूतें ठाकावेया वैकुंठा । व्यक्तअव्यक्ताचां दारवठां । रिगिजे येथ' (१२–२४) 'आणि श्रवणाचा पुढां । दारवठा सदा उघडा । वरि कलसू चोखडा । अनिंदरत्नाचा' (१८–१४९८)

वरील अवतरणावरून 'दारवठा' शब्दाचा अर्थ 'दार, दरवाजा' असा होतो हे दिसून येईल. 'दारवठेंनि सिमालंघन', 'दारवठां ठिकाची कवाडें', 'उघडला दारवठा', 'दारवठां रिगिजे', इत्यादी वाक्यांवरून तर या अर्थाविषयी शंकाच राहत नाही. आपल्या प्रस्तुत ओवीत 'नरकस्य द्वारं' या मूळातील 'द्वार' शब्दासाठी ज्ञानेश्वरांनी 'दारवठा' हा शब्द वापरला असल्यामुळे त्याचा अर्थ 'दार, दरवाजा' असाच घेतला पाहिजे. 'उंबरठा' असा अर्थ येथे अभिप्रेत नाही. त्याचप्रमाणे काहींनी त्याचा 'दारे, दरवाजे' असा अनेकवचनी अर्थ केला आहे तोही बरोबर नाही. 'दार' असे एकवचन येथे अभिप्रेत आहे. अनेकवचन वापरायचे असते तर 'दारवठे' असे रूप या ठिकाणी आले असते.

त्रिसांकु म्हणजे काय ?

याहून महत्वाचा 'प्रश्न : त्रिशंकु' किंवा 'त्रिसांकु' या शब्दाचा अर्थ काय ?

'त्रिशंकु' किंवा 'त्रिसाक' या शब्दाचा अर्थ निश्चित करण्यासाठी त्यातील मूळ शब्द 'साक' याचा अर्थ प्रथम पाहू. या शब्दाचा उपयोग 'दारा'च्या संदर्भात मिळाला तर त्याचा विशेष उपयोग होईल असे वाटते. अशी काही उदाहरणे पाहू या.

१. 'गोसावी वीडी वीढार पाहात होते : महालक्ष्मीचें देऊळ पाहीलें : पात पांत देउळां नैऋत्ये गुंफा : तेथ बीजें केलें : दोन्ही दारसंका धरुनि भितरि अवलोकीलें' (लीळाचरित्र : पूर्वार्ध, खंड १, पान ६१) या ठिकाणी 'संका' म्हणजे दरवाज्याच्या चौकटीच्या उभ्या दोन बाजू असा अर्थ स्पष्ट दिसतो. 'संका' शब्दाचा या प्रकारचा वापर महानुभाव वाङ्मयात अनेक ठिकाणी आढळतो. उदाहरणार्थ, 'गोसावी दोही दारसंका दोन्ही श्रीकरीं धरुनि एकु श्रीचरणु वक्षस्थळावरि ठेवीती' (पूजावसर)। 'तैसे पस्यात पाहारीं पूर्णकामु। दोन्ही दारसंका धरुनि आत्मारामु। एक श्रीचरण ठेवी पुरुषोत्तमु। उंबरवटावरी' (मूर्तिप्रकाश, ४८८)

२. 'एकैकी भूमिकेची वरव। अगराचे उंबरे घडिव। दारवठा दारसंका कांडारीव। कंदर्प केतकीचे' (नरेंद्र : रुक्मिणीस्वयंवर, ४२०) प्रस्तुत ओवीत नरेंद्राने धारा-दामोदराचे वर्णन करताना दारवठा (दरवाजाला) कंदर्पकेतकीच्या कांडारीव (कोरीव, नक्षीदार) अशा दारसंका (दरवाजाच्या चौकटीच्या बाजू)' लावल्याचे वर्णन केले आहे. 'संका' या शब्दाचा ('दरवाज्याच्या चौकटीची बाजू' असा) अर्थ त्यावरून स्पष्ट होईल. वरील सर्व ठिकाणी 'सका' शब्द अनेकवचनी आहे. त्याचे एकवचनी रूप 'सक' असे असावे.

सुदैवाने 'त्रिशाक' हा शब्दही महानुभाव वाङ्मयात एके ठिकाणी वापरलेला मला आढळला. भास्करभट्ट बोरीकर याच्या 'शिशुपाळवध' या काव्यातील पुढील ओवी पाहा :

'हरिचंदनाचे फोक। मोलौनि कीजनि दावड त्रीशांक।
वरि सेंदुरे विनायक। वानसीयाचे' (७६४)

शिशुपाळवधावरील टीपग्रंथात हा शब्द 'त्रिअशक' असा दिला असून त्याचा अर्थ 'पचादुइची साधणुक' असा नमूद केलेला आहे 'पचादुई' म्हणजे एखाद्या वस्तूचे पाच भाग करून त्यातील दोन एकीकडे ठेवणे. तथापि, हा अर्थ येथे कोणत्याही प्रकारे लागू पडत नाही असे मला वाटते. टीपकाराला 'त्रिशाक' शब्दाचा अर्थ कळला नसावा म्हणून त्याने 'त्रिअशक' असा पाठ घेतला असावा. मला मिळालेल्या शिशुपाळवध काव्याच्या कोणत्याच प्रतीत हा पाठ आढळत नाही. 'त्रिअंशक' म्हणजे 'पचादुई' हे एकवेळ बरोबर मानता येईल. पण तो पाठ कोठेच नसल्यामुळे प्रस्तुत ओवीच्या संदर्भात त्याचा विचार करण्याचे कारण नाही.

त्रिसांकु = तीन बाजू असलेला दरवाजा

'त्रिशांक' शब्दातील 'शांक' हा मूळ शब्द 'संक' या शब्दाचाच पर्याय असाव असे मला वाटते. या दोन्ही शब्दांचे मूळ 'संस्कृत' शकु' या शब्दात असावे. शंकु या शब्दाचा एक अर्थ 'खाव' असाही होतो. (आपटे याचा संस्कृत-इंग्रजी कोश पाहा) दरवाजाच्या संदर्भात त्याचा अर्थ 'चौकटीला लावलेला खाव' असा होऊ शकतो. यावरून 'त्रिशांक' म्हणजे तीन खांबांचा, तीन बाजूचा दरवाजा. एक उजवीकडचा, एक डावीकडचा, आणि एक वरचा, असे तीन खांब लावून तयार केलेला दरवाजा. दरवाजाची 'चौकट' म्हटली म्हणजे चार बाजू आल्या. पण काही दरवाजांना खालचा म्हणजे उंबरठ्याचा खाव नसतो. अलीकडच्या घरातील दरवाजांच्या चौकटीना उंबरठ्याचा लाकडी खाव लावलेला नसतो. त्याची चौकट वर सांगितल्याप्रमाणे तीनच बाजूची असते. अशा दारांना 'त्रिशंकु' किंवा 'त्रिशांक' हे नाव असावे असे मला वाटते. 'शंकु' या शब्दाची शंक, (सक); शांक, (साक)ही उच्चारांतरे किंवा अपभ्रंश होत. संस्कृत उकारात शब्दांची अकारात झालेली रूपे मराठीत आढळतात. उदा : सं. पंगु > मराठी. पाग + ळा; सं. कटु > मराठी. कड + वट; सं. मधु > मराठी मध; सं. इक्षु > मराठी ऊस. इत्यादी. याचप्रमाणे सं. शंकु > मराठी. साक. तेव्हा 'त्रिशंकु' यावरून 'त्रिशाक,' किंवा 'त्रिसाक' शब्द बनला असून त्याचा अर्थ ज्याच्या (चौकटीला) तीन बाजू आहेत असा, उबरठा नसलेला दरवाजा, असा करावयास हरकत नाही.

नरकाच्या 'त्रिशाक दारवठ्या'ला असलेल्या ह्या तीन बाजू म्हणजे काम, क्रोध व लोभ. 'त्रिशाक दारवठा' म्हणण्यात विशेष स्वारस्य आहे. उबरठा नसलेल्या दरवाजातून मनुष्य आत सरळ जातो, त्याला कोणताही अडथळा होत नाही. एरवी उंबरठा असला म्हणजे त्याची ठेच लागून तो अडखळण्याचा संभव असतो नरकाच्या या दरवाज्याला उंबरठा नसल्यामुळे काम, क्रोध व लोभ यांच्या या त्रिशाक दरवाजातून या तिन्ही दोषाच्या तावडीत सापडलेला माणूस सरळ नरकात जातो. जणू त्याला नरकात नेण्यासाठी या तिन्ही दोषानी त्याला घेरलेले असते खालून त्याला कोणाचाही अडथळा होत नाही.

' त्रिविधं द्वारं '

या अनुषंगाने भगवद्‌गीतेतील 'त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं' या चरणातील 'त्रिविधम्' या पदाचा विचार करणे अप्रस्तुत होणार नाही बहुतेक सर्व संस्कृत व मराठी टीकाकारांनी याचा अर्थ 'तीन प्रकारचा', 'तीन प्रकारचे' असा केला आहे. 'तीन प्रकारचे दरवाजे' असा अनेकवचनी अर्थ करणे मुळातील एकवचनी रूपांना सोडून आहे. 'तीन प्रकारचे द्वार' असे म्हणण्यातही अंतर्विरोध आहे. एकच 'द्वार' हे तीन 'प्रकारचे' कसे असू शकेल ? एकेका प्रकारचे एकेक द्वार

होईल. मिळून त्याचाही अर्थ तीन द्वारे असाच करावा लागेल. मुळातील 'त्रिविधं' या पदाचा अर्थ 'तीन प्रकारचे' असा करणे रूढार्थाला धरून आहे, हे खरे; पण तो अर्थ येथे चांगला लागू पडत नाही.

'त्रिविधं' हे पद 'द्वारं' या पदाचे विशेषण आहे आणि त्याच दृष्टीने त्याचा विग्रह आणि अर्थ केला पाहिजे. 'विधा' या शब्दाचा अर्थ 'भाग, विभाग' असाही आहे. 'तिस्र. विधाः यस्य तत् त्रिविधम्'—ज्याला तीन भाग आहेत असे, तीन भागाचे म्हणजे बाजूंचे दार, असा याचा अर्थ करता येणे शक्य आहे; आणि तसा तो केला तरच ज्ञानेश्वरांनी योजलेल्या 'त्रिशांक' शब्दात तो यथार्थपणे उतरला आहे असे म्हणता येईल. मुळातील 'त्रिविध' या शब्दाचा 'तिप्पट', 'तिपटीनी मोठा' असा अर्थ लावता येईल. काम, क्रोध आणि लोभ या दोषानी तयार झालेला (नरकाचा) दरवाजा हा एरवीच्या दरवाज्यापेक्षा तिप्पट मोठा असतो; आणि त्यामुळे नरकात सहज प्रवेश होतो. असा अर्थ मूळाच्या दृष्टीने समर्पकही ठरेल. पण तो अर्थ ज्ञानेश्वरांनी योजलेल्या 'त्रिशांक' शब्दाने मात्र यथार्थपणे व्यक्त होत नाही. 'त्रिशांक' शब्दाच्या अनुषंगाने 'त्रिविधं' पदाचा विचार केला तर मी प्रथम दिलेला अर्थ अधिक पटण्यासारखा वाटतो.

४ चक्रधर आणि ज्ञानदेव

प्रस्तावना

मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालयाच्या या वार्षिकोत्सवाच्या निमित्ताने आपणा सर्वांचे दर्शन घेण्याची आणि आपणासमोर चार विचार व्यक्त करण्याची संधी आपण मला दिली याबद्दल मी आपले मनःपूर्वक आभार मानतो. आपले ग्रंथसंग्रहालय हे एक आदर्श ग्रंथसंग्रहालय आहे असे मानण्यात येते. त्रेपन वर्षांपूर्वीपासून अनेक साक्षेपी विद्वानांनी आणि मराठी भाषाभिमान्यांनी त्याची आस्थापूर्वक जोपासना केलेली आहे. गेल्या तीन चार वर्षांत तर आपल्या ग्रंथसंग्रहालयाचे कार्य विशेष भरभराटले आहे असे दिसून येते. ग्रंथसंग्रहाबरोबरच ग्रंथाचे अध्ययन आणि संशोधन करण्याची सोय आपण केली यात आपली ज्ञानलालसा दिसून येते आपल्या संस्थेत आज अनेक विद्यार्थी आपापल्या विषयाचा सूक्ष्म व खोल अभ्यास करीत आहेत आणि त्यांना प्रा. कृ. पां. कुलकर्णी व प्रा. अ. का. प्रियोळकर यांच्यासारख्या मुरब्बी विद्वानांचे आणि संशोधकांचे नेतृत्व लाभले आहे, ही गोष्ट मला विशेष अभिनंदनीय वाटते. जुन्या नव्या ग्रंथांच्या अध्ययनाने व संशोधनाने ज्ञानाची नवनवीन दालने खुली होतात, विचारांना चालना मिळते, नवीन दृष्टी लाभते आणि इतिहासाचे सम्यक् दर्शन होण्याला मदत होते ग्रंथसंग्रहालयातील मुद्रित, हस्तलिखित आणि टंकित साधनसामुग्रीच्या अंतःकरणात राष्ट्रातील सामाजिक आणि सांस्कृतिक इतिहासाचा अगाध समुद्र शांतपणे पसरलेला असतो. आपापल्या बुद्धी आणि स्फूर्ती यांच्या सामर्थ्याने त्याचे मथन करून जो तो त्यातून विचारांची रत्ने बाहेर काढण्याचा प्रयत्न करीत असतो. ज्याच्या हाती जे लागेल ते तो आपल्यासारख्या पारख्याच्यासमोर निर्विकारपणे ठेवीत असतो. त्याला मिळालेले रत्न हे विरोधकांना विषासारखे वाटण्याचा संभव असतो तर निरपेक्षांना तेच अमृतासारखे वाटणेही शक्य असते. अभ्यासक मात्र त्याच्याकडे सत्यसंशोधनाच्या दृष्टीनेच पाहात असतो. त्याच्या दृष्टीने मानवी संस्कृतीच्या विकासात साधने म्हणून अमृत आणि विष या दोहोंचेही मूल्य सारखेच ठरते. अभ्यासाने आणि संशोधनाने पुढे आलेल्या नवीन विचारामुळे आपले जुने मत बदलण्याची आवश्यकता निरपवादपणे सिद्ध झाली तर तसे करावयास तो तयार असतो. अभ्यासकाच्या मानसिक आणि सांस्कृतिक विकासाचे ते एक महत्त्वाचे लक्षण आहे. आपल्या सामाजिक, धार्मिक व प्रांतिक पूर्वग्रहाच्या 'भोळेपणाने वठीव'

असलेल्या स्नेहापाशांतून मन मोकळे करून ते उंच पातळीवर नेऊन ठेवणे हे सामान्य जनांना कठीण असले तरी आपणासारख्या विचारवंतांना कठीण नाही कारण व्यापक वाचनाने आणि निर्विकार विचाराने चित्ताला येणारी समाहितता आपणाला लाभलेली आहे; आणि म्हणूनच चक्रधर आणि ज्ञानदेव या दोन व्यक्तींच्या कार्याचे एका नवीन दृष्टीने तुलनात्मक निरीक्षण आपणांसमोर करण्याचे मी योजिले आहे.

सीमा प्रांतावरील संघर्ष

ही प्रस्तावना करण्याचे कारण आत्ताच स्पष्ट केलेले बरे महाराष्ट्राच्या सीमा-प्रांतावर आज ठिकठिकाणी संघर्ष सुरू आहेत. या कलहाचे मूळ केवळ भाषिक नाही तर प्रांतिकही आहे. आमच्या नागपूरकडे मराठी आणि हिंदी या दोन प्रांतिक भाषांचा संघर्ष फार पूर्वीपासून सुरू आहे. आज त्यालाच महाराष्ट्रीय आणि महा-कोसलीय यांच्यातील संघर्षाचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे आपल्या मुंबई प्रांताच्या दक्षिणेकडे मराठीचा कानडीशी आणि म्हणून महाराष्ट्रियांचा कन्नडिगांशी संघर्ष सुरू आहे. आणि खास मुंबईत गुजराती आणि मराठी, आणि अनुषगाने गुजराती आणि महाराष्ट्रीय यांचा संघर्ष सुरू होऊन तो आता दिवसेंदिवस तीव्र स्वरूप धारण करीत आहे लोकशाहीच्या भूमिकेवरून या संघर्षाचा न्याय्य निर्णय लावून घेण्याचा आपणांला पूर्ण अधिकार आहे. इतकेच नाही तर त्यासाठी प्रत्येक महा-राष्ट्रियाने आपले सर्व सामर्थ्य पणाला लावून, केवळ राज्याधिकाराच्या जोरावर इतरावर आणि त्यांच्या मायबोलीवर अन्याय्य आक्रमण करणाऱ्या दुष्ट प्रवृत्तींचा आणि शक्तींचा पूर्णपणे बीमोड केला पाहिजे असे मला स्पष्टपणे वाटते. पण हे करीत असताना भारतातील सर्व प्रांतांच्या सांस्कृतिक एकात्मकतेचा विसर पडू देता कामा नये. आपण सर्वजण हजारो वर्षापासून या भूमिभागात राहात आहोत; दळणवळणाच्या कमीअधिक सोयीप्रमाणे एकमेकात मिसळलो आहोत; परस्परात आपले रक्तसंबंध घडून आले आहेत; आणि विचारांची देवाणघेवाणही झाली आहे. या दृष्टीने पाहिले तर ही आमच्या प्रांताचीच संस्कृती असे निरपवाद विधान करण्याचा कोणत्याही प्रांताला अधिकार नाही. कारण भारतातील इतर प्रांतातील थोर पुरुषांच्या आचारविचाराचे तिच्यावर अनेक संस्कार झालेले आढ-ळून येतात. आणि ते इतके एकजीव झालेले आहेत की आज ते एकमेकापासून निवडून काढणे अशक्यप्राय झाले आहे. या आचारविचाराच्या देवाणघेवाणीचा विसर पडू देणे योग्य होणार नाही. एकच ठळक उदाहरण आपणासमोर ठेवतो. उपनिषदातील वैदिक तत्त्वज्ञानाची निर्मिती उत्तरेत झाली असली तरी त्यावर बौद्ध आणि जैन तत्त्वज्ञानाचे आघात सुरू होताच त्यापासून वैदिक तत्त्वज्ञानाचे संरक्षण करण्यासाठी भारताच्या दक्षिणेस जन्मलेल्या शंकराचार्यांना धावून जावे लागले; इतकेच नाही तर पुढेही या तत्त्वज्ञानाचा पद्धतशीर विकास मध्वाचार्य

आणि रामानुजाचार्य या दाक्षिणात्य पंडितांनीच केला. त्यांनी आपले प्रभुत्व उत्तरेतही स्थापन केले. याच्या उलट दक्षिणेत विकसित होऊ लागलेल्या या वैदिक तत्त्वज्ञानाला विरोध करण्यासाठी उत्तरेतील बौद्ध आणि जैन सांप्रदायिक दक्षिणेत उतरले आणि त्यामुळे अनेक नवीन पंथ आपल्याकडे उदयाला आले. ही गोष्ट लक्षात घेतली म्हणजे वैचारिक विनिमयाचा निर्विकारतेने विचार करताना इतर भावनांना आपण आपल्या मनाचा ताबा घेऊ देता कामा नये ही गोष्ट स्पष्ट होईल. आपल्या वैचारिक विकासाला इतरांचे साह्य झाले असेल तर ते मोकळ्या मनाने मान्य करण्याचा मनाचा मोठेपणा आपण दाखविला पाहिजे.

गुजराथ आणि महाराष्ट्र : संस्कृति समन्वय

माझा रोख कशावर आहे हे बहुधा आपल्या लक्षात आले असावे असे वाटते. महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्रीचक्रधरस्वामी हे मूळचे गुजराथी होते. पण आपल्या आयुष्याचा महत्त्वाचा भाग त्यांनी महाराष्ट्रात घालविला; इतकेच नाही तर, त्यांची विशिष्ट विचारसरणी मान्य असलेल्या त्याच्या अनुयायांचा संप्रदाय महाराष्ट्रातच निर्माण झाला आणि वाढीला लागला. आजतागायत तो आपले अस्तित्व टिकवून आहे. तथापी, महानुभाव पंथासंबधीच्या काही पूर्वग्रहांप्रमाणे त्याच्या संस्थापकाच्या गुजराथीपणाचा पूर्वग्रह आताशा काही विचारवंतांच्या अंतःकरणात शिरू लागला आहे; आणि त्यामुळे चक्रधरस्वामी हे त्यांच्या उपेक्षेला आणि उपहासाला पात्र ठरले आहेत. आज मुंबईत चालू असलेल्या गुजराथी महाराष्ट्रीय याच्या संघर्षाचा कदाचित हा परिणाम असेल. यामुळेच काही विवेचक आता प्रतिपादन करू लागले आहेत की, चक्रधराचा पिंड गुजराथ्याचा असला तरी त्यातील जीव मात्र महाराष्ट्रियाचा होता; कारण त्याच्या शरीरात फलटण येथील चांगदेव राउळाने प्रवेश केला होता. आणि त्याने वऱ्हाडमधील गोविंदप्रभूपासून विद्या स्वीकारली होती. पण अशा रीतीने चक्रधराचे महाराष्ट्रीयत्व सिद्ध करण्याची विशेष गरज आहे असे मला वाटत नाही. चक्रधर हा मूळचा गुजराथी होता ही वस्तुस्थिती स्वीकारूनच त्याच्या कार्याचा विचार करण्याला काय हरकत आहे ? उलट त्यामुळे चक्रधर ही व्यक्ती म्हणजे गुजराथने महाराष्ट्राला दिलेली एक देणगी होय याचा प्रत्यय येऊन गुजराथ व महाराष्ट्र या दोन्ही प्रांतात फार पूर्वीपासून चालू असलेल्या वैचारिक विचारविनिमयाची यथार्थ कल्पना आपल्याला येईल; आणि त्यामुळे याच्या सांस्कृतिक एकात्मकतेचे दर्शन होऊन ते दोन्ही प्रांतियांना उपकारकच होईल.

चक्रधर व ज्ञानदेव : दोहोंचे नेतृत्व

महाराष्ट्राच्या इतिहासात इसवी सनाचे तेरावे शतक हे फार महत्त्वाचे आहे. या शतकाच्या अखेरीस म्हणजे इ. स. १२९३ मध्ये महाराष्ट्रावर मुसलमानांचे

पहिले आक्रमण झाले, आणि चौदाव्या शतकात इ. स. १३१८ पासून महाराष्ट्रात मुसलमानांची राजवट रीतसर सुरू झाली. मुसलमान बादशहा आणि त्याचा इस्लामधर्म यांनी सर्व दाक्षिणात्यांच्या जीवनात क्रांती करून सोडली. या क्रांतीमुळे महाराष्ट्रियाच्या केवळ राजकीयच नव्हे तर सामाजिक व धार्मिक जीवनावरही फार खोल परिणाम घडून आले. इस्लामच्या आक्रमणापूर्वी तीन–चार वर्षेच अगोदर ज्ञानदेवांच्या कार्याचा मेरुमणी म्हणून समजला गेलेला त्यांचा 'भावार्थदीपिका' हा ग्रंथ निर्माण झाला होता. त्याचा या क्रांतीशी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध कोणता हे शोधून काढणे अनेकांना अवश्य वाटेल आणि ते बरोबर आहे. त्यानंतरच्या पाचशे वर्षांत ज्याचे नेतृत्व महाराष्ट्रातील अनेक संतानी मान्य केले ते ज्ञानदेव अत्यंत थोर पुरुष होते यात शंकाच नाही. ज्याच्या उक्तींचा आणि कृतींचा परिणाम तत्कालीन समाजजीवनावर फार खोलवर झाला असणे शक्य आहे, अशा नेत्यांमध्ये प्रसिद्ध पंडित हेमाद्री याच्याबरोबर ज्ञानदेवांची गणना होते. आता याच्याबरोबर चक्रधरांचीही गणना केली पाहिजे. कारण यादवकालीन समाजनेत्यामध्ये त्यांनाही महत्त्वाचे स्थान होते. त्या वेळी त्याचे परिभ्रमण महाराष्ट्रभर चाललेले असे. ठिकठिकाणी ते आपल्या तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करीत फिरत असत. हळूहळू त्याना अनुयायी मिळू लागले. आणि लौकरच त्यांची संख्या इतकी वाढली की जवळ जवळ महाराष्ट्रभर त्या वेळी त्याचे अनुयायी पसरले होते, असे म्हणायला हरकत नाही. ही गोष्ट लक्षात घेतली म्हणजे चक्रधरांना लाभलेल्या सामाजिक व धार्मिक नेतृत्वाची स्थूल कल्पना येईल. तेव्हा त्या वेळच्या लोकजीवनात ज्ञानदेवांबरोबर चक्रधराचेही स्थान उच्च होते यात शंका नाही. आपापल्या परीने या दोघांच्याही कर्तृत्वाचा त्या वेळच्या जनतेवर परिणाम झालेला होता. आणि म्हणून यादवकाळाचा ऐतिहासिक दृष्टीने विचार करीत असताना ज्ञानदेवाबरोबर चक्रधराचे कार्य लक्षात घेतल्यावाचून गत्यंतर नाही.

काही योगायोग

या बाबतीत विचार करायला लागले म्हणजे काही आश्चर्यकारक योगायोग नजरेस पडतात. ते आपण नीट लक्षात ठेवले पाहिजेत. पहिला योगायोग असा की चक्रधराचा प्रयाणशक आणि ज्ञानदेवाचा जन्मशक एकमेकांना लागून आहेत. माझ्या मते चक्रधराचा प्रयाणशक ११९६ (इ. स. १२७४) आहे, तर ज्ञानदेव शके ११९७ (इ. स. १२७५) मध्ये जन्मले. दुसरा योगायोग असा की, ज्ञानदेवानी शके १२१७ (इ. स. १२९५) मध्ये जिवंत समाधी घेतली. त्यापूर्वी केवळ एक वर्ष अगोदरच इ. स. १२९४ मध्ये अल्लाउद्दीन खिलजीची महाराष्ट्रावर स्वारी होऊन देवगिरी त्याच्या हातात पडली आणि इस्लामच्या क्रांतीला सुरवात झाली तेव्हा चक्रधराचे जीवनकार्य, तदनतर ज्ञानदेवाचे जीवनकार्य आणि त्याच वेळी

लागलीच इस्लामच्या आघातामुळे महाराष्ट्राच्या नशिबी आलेली गुलामगिरी या तिन्ही गोष्टी एका क्रमाने ध्यानात ठेवण्यासारख्या आहेत. यांचा एकमेकांशी काही संबंध आहे की नाही, व असल्यास तो कोणता, हा मुख्य प्रश्न आहे.

या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याची मुख्य साधने म्हणजे याव्यतिरिक्त तत्कालीन इतर समाजनेत्यांचा आचार आणि त्यांचे साहित्य हीच होत. साहित्याचा आणि समाजजीवनाचा किती घनिष्ट संबंध असतो हे मी आपणाला समजावून सांगावे असे नाही. व्यक्तीचा परिस्थितीबरोबर जो समन्वय आणि संघर्ष चालू असतो त्यातून तिचे साहित्य निर्माण होत असते. म्हणूनच एखाद्या व्यक्तीचे साहित्य तिच्या वैयक्तिक आचारविचारांचे आणि तत्कालीन परिस्थितीचे प्रातिनिधिक ठरते. तथापी व्यक्तिमनाचा ज्या परिस्थितीशी संघर्ष चालू असतो तिची अनेक अंगोपांगे असतात हे विसरता कामा नये. त्यांपैकी कोणत्या अंगाचा व्यक्तिमनावर परिणाम झालेला आहे हे त्याच्या साहित्यावरूनच सावधपणे ठरवावे लागते. ही सावधगिरी बाळगून साहित्याचे समालोचन केले म्हणजे त्याच्या निर्मात्याच्या कर्तृत्वाची कल्पना आपणांला येऊ शकते. या नियमानुसार ज्ञानदेव आणि चक्रधर यांच्या साहित्याचे निरीक्षण करून आपल्या हाती काय लागते ते शोधून त्याचा उपरोक्त क्रांतीशी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध पोचतो की काय हे पाहू.

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन करण्याचा आतापर्यंत अनेकांनी प्रयत्न केला आहे. कित्येकांनी त्यांना समाजसुधारक ठरवले आहे, कित्येकांनी तत्कालीन कामकरी वर्गाच्या बंडाचे निशाण त्यांच्या हाती दिले आहे, तर काहींनी इस्लामी आक्रमणाची पूर्वचिन्हे ओळखून ते थोपवून धरण्याचे कर्तृत्व त्यांना चिकटविले आहे. संतांची चळवळ म्हणजे अलुते–बलुतेदार कामकरी वर्गाची चळवळ असून ज्ञानदेव नामदेव आदी संत हे तिचे नेते होते हे म्हणणे बरोबर नाही. काही संत हे कामकरी वर्गातील असतील, पण आपल्यावर आपल्या मालकाचा जुलूम होत आहे, ते आपणाला पोटापुरतेदेखील खायला देत नाहीत आणि म्हणून त्याच्याविरुद्ध एक तर बंड केले पाहिजे किंवा आपल्या मनाला मारण्यासाठी भक्तीची पळवाट शोधली पाहिजे याची जाणीव संतवाङ्मयात आढळत नाही. ज्ञानदेवात तर ती मुळीच नाही. प्रापंचिक दुःखाला कटाळून संतानी भक्तीची पळवाट शोधली हेही कदाचित खरे असू शकेल. पण या दुःखाचे मूळ त्यांच्या आर्थिक दुरवस्थेत असून त्याची उत्कट जाणीव संतांना होती असे त्यांच्या साहित्यावरून दिसत नाही. त्यांची दुःखे प्रापंचिक होती आणि या दुःखांचे मूळ त्या वेळच्या सामाजिक विषमतेत होते ही गोष्ट संत वाङ्मयात अगदी स्पष्ट दिसून येते. ज्ञानदेवाच्या बाबतीत तर हे विशेष स्पष्ट आहे. ज्ञानदेवाच्या वैयक्तिक चरित्राकडे आणि त्याच्या झालेल्या छळाकडे ओझरता

पहिले आक्रमण झाले, आणि चौदाव्या शतकात इ. स. १३१८ पासून महाराष्ट्रात मुसलमानाची राजवट रीतसर सुरू झाली. मुसलमान बादशहा आणि त्याचा इस्लामधर्म यांनी सर्व दाक्षिणात्यांच्या जीवनात क्रांती करून सोडली. या क्रांतीमुळे महाराष्ट्रियांच्या केवळ राजकीयच नव्हे तर सामाजिक व धार्मिक जीवनावरही फार खोल परिणाम घडून आले. इस्लामच्या आक्रमणापूर्वी तीन–चार वर्षे अगोदर ज्ञानदेवाच्या कार्याचा मेरुमणी म्हणून समजला गेलेला त्याचा 'भावार्थदीपिका' हा ग्रंथ निर्माण झाला होता. त्याचा या क्रांतीशी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध कोणता हे शोधून काढणे अनेकांना अवश्य वाटेल आणि ते बरोबर आहे. त्यानंतरच्या पाचशे वर्षांत ज्याचे नेतृत्व महाराष्ट्रातील अनेक संतांनी मान्य केले ते ज्ञानदेव अत्यंत थोर पुरुष होते यात शंकाच नाही. ज्यांच्या उक्तींचा आणि कृतींचा परिणाम तत्कालीन समाजजीवनावर फार खोलवर झाला असणे शक्य आहे, अशा नेत्यांमध्ये प्रसिद्ध पंडित हेमाद्री याच्याबरोबर ज्ञानदेवांची गणना होते. आता याच्याबरोबर चक्रधरांचीही गणना केली पाहिजे. कारण यादवकालीन समाजनेत्यांमध्ये त्यांनाही महत्त्वाचे स्थान होते. त्या वेळी त्यांचे परिभ्रमण महाराष्ट्रभर चाललेले असे. ठिकठिकाणी ते आपल्या तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करीत फिरत असत. हळूहळू त्यांना अनुयायी मिळू लागले. आणि लौकरच त्यांची संख्या इतकी वाढली की जवळजवळ महाराष्ट्रभर त्या वेळी त्यांचे अनुयायी पसरले होते, असे म्हणायला हरकत नाही. ही गोष्ट लक्षात घेतली म्हणजे चक्रधरांना लाभलेल्या सामाजिक व धार्मिक नेतृत्वाची स्थूल कल्पना येईल. तेव्हा त्या वेळच्या लोकजीवनात ज्ञानदेवांबरोबर चक्रधरांचेही स्थान उंच होते यात शंका नाही. आपापल्या परीने या दोघांच्याही कर्तृत्वाचा त्या वेळच्या जनतेवर परिणाम झालेला होता. आणि म्हणून यादवकाळाचा ऐतिहासिक दृष्टीने विचार करीत असताना ज्ञानदेवाबरोबर चक्रधराचे कार्य लक्षात घेतल्यावाचून गत्यंतर नाही

काही योगायोग

या बाबतीत विचार करायला लागले म्हणजे काही आश्चर्यकारक योगायोग नजरेस पडतात. ते आपण नीट लक्षात ठेवले पाहिजेत. पहिला योगायोग असा की चक्रधराचा प्रयाणशक आणि ज्ञानदेवाचा जन्मशक एकमेकांना लागून आहेत. माझ्या मते चक्रधराचा प्रयाणशक ११९६ (इ. स. १२७४) आहे, तर ज्ञानदेव शके ११९७ (इ. स. १२७५) मध्ये जन्मले दुसरा योगायोग असा की, ज्ञानदेवानी शके १२१७ (इ. स १२९५) मध्ये जिवंत समाधी घेतली त्यापूर्वी केवळ एक वर्ष अगोदरच इ. स. १२९४ मध्ये अल्लाउद्दीन खिलजीची महाराष्ट्रावर स्वारी होऊन देवगिरी त्याच्या हातात पडली आणि इस्लामच्या सत्तेला सुरवात झाली. तेव्हा चक्रधराचे जीवनकार्य, तदनंतर ज्ञानदेवाचे जीवनकार्य आणि त्याच वेळी

लागलीच इस्लामच्या आघातामुळे महाराष्ट्राच्या नशिबी आलेली गुलामगिरी या तिन्ही गोष्टी एका क्रमाने ध्यानात ठेवण्यासारख्या आहेत. यांचा एकमेकांशी काही संबंध आहे की नाही, व असल्यास तो कोणता, हा मुख्य प्रश्न आहे.

या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याची मुख्य साधने म्हणजे याव्यतिरिक्त तत्कालीन इतर समाजनेत्यांचा आचार आणि त्यांचे साहित्य हीच होत. साहित्याचा आणि समाजजीवनाचा किती घनिष्ट संबंध असतो हे मी आपणाला समजावून सांगावे असे नाही. व्यक्तीचा परिस्थितीबरोबर जो समन्वय आणि संघर्ष चालू असतो त्यातून तिचे साहित्य निर्माण होत असते. म्हणूनच एखाद्या व्यक्तीचे साहित्य तिच्या वैयक्तिक आचारविचाराचे आणि तत्कालीन परिस्थितीचे प्रातिनिधिक ठरते. तथापी व्यक्तिमनाचा ज्या परिस्थितीशी संघर्ष चालू असतो तिची अनेक अंगोपांगे असतात हे विसरता कामा नये. त्यांपैकी कोणत्या अंगाचा व्यक्तिमनावर परिणाम झालेला आहे हे त्याच्या साहित्यावरूनच सावधपणे ठरवावे लागते. ही सावधगिरी बाळगून साहित्याचे समालोचन केले म्हणजे त्याच्या निर्मात्याच्या कर्तृत्वाची कल्पना आपणाला येऊ शकते. या नियमांनुसार ज्ञानदेव आणि चक्रधर यांच्या साहित्याचे निरीक्षण करून आपल्या हाती काय लागते ते शोधून त्याचा उपरोक्त क्रांतीशी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध पोचतो की काय हे पाहू.

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे समालोचन करण्याचा आतापर्यंत अनेकांनी प्रयत्न केला आहे. कित्येकांनी त्यांना समाजसुधारक ठरवले आहे, कित्येकांनी तत्कालीन कामकरी वर्गाच्या बंडाचे निशाण त्यांच्या हाती दिले आहे, तर काहींनी इस्लामी आक्रमणाची पूर्वचिन्हे ओळखून ते थोपवून धरण्याचे कर्तृत्व त्यांना चिकटविले आहे. संताची चळवळ म्हणजे अलुते-बलुतेदार कामकरी वर्गाची चळवळ असून ज्ञानदेव नामदेव आदी संत हे तिचे नेते होते हे म्हणणे बरोबर नाही. काही संत हे कामकरी वर्गातील असतील, पण आपल्यावर आपल्या मालकांचा जुलूम होत आहे, ते आपणांला पोटापुरतेदेखील खायला देत नाहीत आणि म्हणून त्यांच्याविरुद्ध एक तर बंड केले पाहिजे किंवा आपल्या मनाला मारण्यासाठी भक्तीची पळवाट शोधली पाहिजे याची जाणीव संतवाङ्मयात आढळत नाही. ज्ञानदेवात तर ती मुळीच नाही. प्रापंचिक दुःखाला कंटाळून संतांनी भक्तीची पळवाट शोधली हेही कदाचित खरे असू शकेल. पण या दुःखाचे मूळ त्यांच्या आर्थिक दुरवस्थेत असून त्याची उत्कट जाणीव संतांना होती असे त्यांच्या साहित्यावरून दिसत नाही. त्यांची दुःखे प्रापंचिक होती आणि या दुःखाचे मूळ त्या वेळच्या सामाजिक विषमतेत होते ही गोष्ट संत वाङ्मयात अगदी स्पष्ट दिसून येते. ज्ञानदेवांच्या बाबतीत तर हे विशेष स्पष्ट आहे. ज्ञानदेवांच्या वैयक्तिक चरित्राकडे आणि त्यांच्या झालेल्या छळाकडे ओझरता

दृष्टिक्षेप केला तरी ही गोष्ट उघड होईल. ज्ञानेश्वरीतील विचारसरणीवर याचा निश्चित परिणाम झालेला आहे. तेव्हा ज्ञानदेवाच्या कर्तृत्वाचे निरीक्षण करीत असताना त्याच्या भोंवती आजच्याप्रमाणे कामगार चळवळीचे दृश्य उभे करणे हे त्यांच्या वाङ्मयात प्रतिबिंबित झालेल्या प्रवृत्तींना धरून होणार नाही.

इस्लामी आक्रमण व ज्ञानेश्वरी

हे जसे खरे नाही तसेच इस्लामी आक्रमणाची जाणीव असल्यामुळे ज्ञानदेवाना ज्ञानेश्वरीतून विशिष्ट उपदेश समाजाला करावा लागला हेही म्हणणे खरे नाही. राजकीय दृष्टचा ज्ञानदेवाची परिस्थिति—मन्मुखता दाखवून त्याचे कर्तृत्व उंचावून दाखविण्यासाठी हा प्रयत्न आहे असे म्हणणे चुकीचे होणार नाही. महाराष्ट्रातील विचारवंत लेखक प्रा. न. र. फाटक यानी या विचारसरणीचा अलीकडे पुरस्कार केला आहे. *पण त्यासाठी त्यांना इतिहासाची अक्षम्य गल्लत कशी करावी लागली ते पाहणे* मोठे मनोरंजक ठरेल. "ज्ञानेश्वर गीताभ्यासात तीर्थयात्रा नकोत, व्रतवैकल्ये नकोत *अशी घोषणा जागोजागी करतात याचे कारण उघड आहे. तीर्थक्षेत्रे इस्लामच्या* धुमाकुळीत नष्ट झाली, मदिरे भगली, तीर्थक्षेत्रातील अग्रहार भूमीचे उत्पन्न खाऊन जन्या शास्त्राचे अध्ययन-अध्यापन करणारा विद्वानांचा वर्ग देशोधडीला लागला. अशा स्थितीत देवाधर्माच्या निमित्ताने जनतेने पाहायचे कुणाकडे ? ही असहायतेची निराशा घालविण्यासाठीच ज्ञानेश्वरांनी गीतेचा आश्रय केला." (ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरी ५; ६) असे त्यानी म्हटले आहे. पण त्याचे हे म्हणणे वस्तुस्थितीला धरून नाही. ज्ञानेश्वरीच्या लेखनापूर्वी महाराष्ट्रातील तीर्थक्षेत्रे इस्लामच्या धुमाकुळीत नष्ट झालेली नव्हती. इतकेच नव्हे तर इस्लामचे आक्रमणही झाले नव्हते याची जाणीव असल्यामुळेच की काय "ज्ञानेश्वरांच्या हयातीमध्ये महाराष्ट्रात मुसलमानाचे आक्रमण उतरले किंवा स्थिरावले नसले तरी ज्याला समाजाच्या परिस्थितीचे ज्ञान आहे त्याला या आक्रमणाचे स्वरूप कळणे अशक्य नाही"(ज्ञा ज्ञा.पा. ७) असे समर्थन त्यांना करावे लागले. यातही–' इस्लामचे आक्रमण ..स्थिरावले नसले तरी–' असा अनैतिहासिक उल्लेख करून आपल्या विवेचनाला पोषक असा मिथ्याभास निर्माण करण्याचा प्रयत्न केलेला आहेच. मग ज्ञानदेवाना हे ज्ञान झाले कसे ? यावर त्यांचा युक्तिवाद असा की, "उत्तरेकडे देवाधर्माचा उच्छेद सुरू आहे. समाजसंघटनेला त्या योगाने जबरदस्त धक्का बसत आहे, दक्षिणेत मुसल्मानाचा प्रवेश झालेला नाही, म्हणून लोकांच्या झुडीच्या झुडी इकडे संरक्षणार्थ येत आहेत. ही धामधूम समजण्याइतकीदेखील बुद्धी किंवा विचारशीलता त्या वेळच्या लोकात नव्हती असे मानायचे असेल तर गोष्ट वेगळी." पण हा मानण्याचा प्रश्न नाही, ऐतिहासिक वस्तुस्थितीचा आहे. "दक्षिणेत...लोकांच्या झुडीच्या झुडी इकडे संरक्षणार्थ येत होत्या" हे कशावरून ? याचा उल्लेख ज्ञानेश्वरीत कुठेही नाही. बरे उत्तरेकडील

परिस्थितीचे ज्ञान ज्ञानदेवांना 'ज्ञानेश्वरी' लेखनापूर्वी झाले होते असे म्हणावे तर तसेही दिसत नाही. तीर्थयात्रेसाठी ज्ञानदेव उत्तरेत गेले होते हे खरे, पण ते ज्ञानेश्वरी लिहिल्यानंतर, आधी नव्हे, हे त्यांच्या चरित्रावरून स्पष्ट आहे. ज्ञानदेवांच्या चरित्राला सगळ्यात जुना आधार म्हणजे नामदेवांनी लिहिलेली 'आदी' होय. ज्ञानदेवाच्या जन्मापासून तो पैठण येथील ब्राम्हणांजवळून शुद्धिपत्र घेतल्याचा वृत्तात वर्णन केल्यानंतर नामदेव सांगतात :

घेऊनिया पत्र केली प्रदक्षिणा : साष्टांगी ब्राम्हणा नमन केलें ।। १ ।।
मागोनीया म्हशा नेवाशासी आले। प्राकृत पैं केले गीतेलागी ।। २ ।।
निवृत्ति म्हणती ऐक ज्ञानदेवा। अनुभव करावा अमृता ऐसा ।। ३ ।।
आदिशक्ती माता वंदूनिया म्हाळसा। मग तेथुनि सरिसा चालियेले ।। ४ ।।

इत्यादी. हा अभंग नीट नजरेखाली घातला म्हणजे पैठणहून ज्ञानदेव नेवाशाला गेले व तेथेच त्यानी गीताटीका (ज्ञानेश्वरी) आणि अमृतानुभव हे ग्रंथ लिहिले हे स्पष्ट होते. ज्ञानेश्वरी लिहिण्यापूर्वी त्यानी उत्तर हिंदुस्थानातील तीर्थयात्रा केली असे नामदेव म्हणत नाहीत; किंवा हा मुद्दा ते अस्पष्टही ठेवीत नाहीत. पैठणनतर नेवासे आणि तेथे ज्ञानेश्वरीचे लेखन ही गोष्ट इतकी उघड आहे की त्याविषयी कोणतीही शंका निर्माण होण्याचे कारणच नाही. हाच क्रम ज्ञानेश्वराच्या इतर चरित्रकारांनी म्हणजे महिपती, निरंजन माधव इत्यादी प्राचीन आणि भिंगारकर पांगारकर, दांडेकर, आळतेकर इत्यादी अर्वाचीन चरित्रकारानीही वर्णन केला आहे. ही गोष्ट इतकी सुस्पष्ट असूनही ती आपल्या प्रमेयाला पोषक नाही असे दिसून आल्यामुळे " तीर्थयात्रा आटोपल्यावर त्यांनी गीताटीका रचिली की तिची रचना करून ते तीर्थयात्रेस गेले याचा स्पष्ट व निश्चित खुलासा उपलब्ध नाही परंतु नतर त्यानी गीतेची टीका लिहिली असणे जास्त समान्य व सयुक्तिक वाटते, " असे लिहिण्याची पाळी त्यांच्यावर आली. हा वस्तुस्थितीचा जाणूनबुजून विपर्यास आहे असे नाही का आपणांला वाटत ?

ज्ञानेश्वरीतील तत्त्वज्ञानाचा इस्लामी आक्रमणाशी प्रत्यक्ष सबंध जोडण्याच्या प्रयत्नातून ह्या अनेक विसंगती निर्माण झालेल्या आहेत, हे मी आपणांला सागायला पाहिजे असे नाही. या प्रश्नाचा दुसऱ्याही एका दृष्टीने विचार करता येईल. प्रा. फाटक म्हणतात की, " या तीर्थयात्रेमुळे त्याना (ज्ञानदेवाना) उत्तरेकडील मुसलमानी राज्यपद्धतीच्या संकटाची कल्पना उत्कृष्ट प्रकारे येऊन स्वजनाच्या उद्धाराची कळकळ अधिक तीव्रता पावली असावी." हे म्हणणे ज्ञानदेवाच्या चरित्रावरून सिद्ध होऊ शकते असे आपणास वाटते काय ? शके १२१२ मध्ये ज्ञानेश्वरीची रचना, तदनंतर तीर्थयात्रा व ती आटोपल्यावर शके १२१५ मध्ये जिवंत समाधी, हे काळ लक्षात आणा. तीर्थयात्रेनतर ज्ञानदेवांनी जिवंत समाधी घ्यावी हे त्याच्या " स्वजनोद्धारासाठी तीव्रतर झालेल्या तळमळीचेच लक्षण " मानायचे की काय ?

ज्ञानदेवाना नैसर्गिक मृत्यू आला असता तर गोष्ट निराळी होती. पण इस्लामच्या आक्रमणामुळे उत्तर हिंदुस्थानात झालेला हाहाःकार डोळ्यांनी पाहिल्यावर वयाच्या केवळ २१ व्या वर्षी आपले अवतारकार्य पूर्ण झालेसे वाटून ज्ञानदेवांनी जिवंत समाधी घ्यावी या वस्तुस्थितीची संगती प्रा. फाटक यांच्या वरील विवेचनाशी कशी लावायची ? तेव्हा ज्ञानदेवांचे जीवनकार्य प्रा. फाटक सुचवतात त्यापेक्षा काहीतरी निराळे असले पाहिजे. परिणामतः पाहिले तरी ज्ञानदेवांनी ज्या वर्षी जिवंत समाधी घेतली त्याच्या एक वर्ष अगोदर मुसलमानांचा पहिला हल्ला महाराष्ट्रावर झाला. यावरून काय दिसून येते याचा आपण विचार करावा. इस्लामी आक्रमण आणि ज्ञानदेवांचे जीवनकार्य यांचा अप्रत्यक्ष संबंध जोडण्याचा निष्फळ प्रयत्न करायचा असला म्हणजे या घटनेचे समर्थन कसे करण्यात येते ते पाहायचे असल्यास डॉ. पेंडसे यांचे पुढील उद्‌गार लक्षात घ्यावे—

" विकट झालेली परिस्थिती सावरण्याचा ज्ञानेश्वरांनी पुष्कळ प्रयत्न केला. पण त्या वेळच्या ब्राम्हणक्षत्रियांनी त्यांच्या उपदेशाकडे दुर्लक्ष केले असे दिसते (?)... श्रेष्ठ वर्गातल्या लोकांनी ज्ञानेश्वरांचा उपदेश मानला नाही. अनेक शतके वैभवाचा उपभोग घेतल्यामुळे महाराष्ट्र जणू काय निष्क्रीय व निर्वीर्य बनला होता. चक्रनेमिक्रमाप्रमाणे आता काही शतके त्याने अवनतीत काढणे अपरिहार्य होते. त्यामुळे मुसलमानांच्या हल्ल्यापुढे टिकाव न लागून यादवांचे राज्य लौकरच नामशेष झाले. हा राष्ट्रीय अधःपात पाहण्यास ज्ञानेश्वर जगले नाहीत. या अधःपातातून डोके वर काढण्याला साधन म्हणून आपला ग्रंथ आपल्या अनुयायांच्या स्वाधीन करून ते आधीच समाधिस्थ झाले." (' महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास ' —पा. १५४)

यावर निराळे भाष्य करण्याची काही गरज आहे काय ? राष्ट्रीय अधःपात पाहून स्वतः जिवंत समाधी घेणाऱ्या नेत्याविषयी अनुयायांच्या मनात कोणत्या भावना उत्पन्न होतील ! शिवाय त्याच्या जोडीला चिपळूणकर पद्धतीप्रमाणे राष्ट्रीय अधःपाताचे ' अपरिहार्यत्व ' ' चक्रनेमिक्रमन्यायाने ' करण्याचे ठरविल्यावर विवेचनाचा मार्गच खुटला म्हणायचा !

सारांश, इस्लामी आक्रमण व ज्ञानदेवीची निर्मिती या दोन घटनांचा प्रत्यक्ष संबंध जोडता येईल असे मला वाटत नाही. या आक्रमणाकडे ज्ञानदेवांचे लक्ष होते असे म्हणणे इतिहासाने आणि त्यांच्या साहित्याने सिद्ध होऊ शकत नाही.

इस्लामी आक्रमण व चक्रधर

इसवी सनाच्या तेराव्या शतकाच्या शेवटी व चौदाव्या शतकाच्या आरंभी दक्षिणेत झालेल्या इस्लामच्या त्या आक्रमणाशी ज्ञानदेवाप्रमाणेच चक्रधराचाही प्रत्यक्ष संबंध दिसून येत नाही आणि तसा तो असल्याचे कुणी म्हटलेलेही नाही, म्हणता येणे शक्य नाही. याचे एक कारण असे की, इस्लामच्या आक्रमणाला जसा ज्ञान-

देवांचा काळ अती निकटचा आहे तसा चक्रधराचा नाही. अल्लाउद्दीनच्या स्वारी-पूर्वी जवळ जवळ एक पाव शतक अगोदर चक्रधरांचे प्रयाण झाले होते. आणि त्याच्याही पूर्वी सुमारे २५ वर्षांपासून त्यांनी आपल्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा आणि आचारधर्माचा उपदेश सुरु केला होता. चक्रधरांचा जन्म गुजरायेत भडोच येथे शके १११६ (इ. स. ११९४) मधे म्हणजे ज्ञानदेवाच्या पूर्वी ७१ वर्षे अगोदर झाला. ते महाराष्ट्रात शके ११४५ (इ. स. १२२३) मध्ये आले. आणि त्यांचे प्रत्यक्ष उपदेशाचे कार्य शके ११८९ (इ. स. १२६७) मध्ये सुरू झाले. या तारखा लक्षात घेतल्या म्हणजे महाराष्ट्रातील इस्लामी क्रांतीशी चक्रधराचा प्रत्यक्ष संबंध जोडता येणे शक्य वाटत नाही. तथापी उत्तर हिंदुस्थानातील इस्लामी घुमाकुळाच्या ज्ञानासंबंधी विचार केला तर ते मात्र चक्रधराला असणे अधिक संभवनीय दिसते. ज्ञानेश्वरी लिहिण्यापूर्वी ज्ञानदेवांना या उत्तरेकडील घुमाकुळाची प्रत्यक्ष माहिती नव्हती हे आपण पाहिलेच आहे. चक्रधराला मात्र ती असावी असे वाटते. कारण ते स्वतः उत्तर हिंदुस्थानातूनच दक्षिणेत आले होते. गुजराथवर सोळंकी कुळाचे राजे त्या वेळी राज्य करीत असले तरी तेथे मुसलमानांच्या आक्रमणाला सुरुवात झाली होती. माळव्यापर्यंत तर खिलजीचेच राज्य येऊन थडकले होते. चक्रधर ऊर्फ पूर्वाश्रमीचा हरपाळदेव हा स्वतः प्रधानपुत्र असल्यामुळे या परिस्थितीची माहिती त्याला असणे हे अधीक शक्य वाटते. आपल्या भोवतालच्या राजकीय परिस्थिती-संबंधाने ज्ञानदेवापेक्षा चक्रधर निश्चितपणे अधिक जागरूक होते असे दिसते.

'तेथ यदुवंशविळास। जो सकळकळानिवास।
न्यायाते पोषी क्षितीश। श्रीरामचंद्र'। (ज्ञाने. १८–१८५०)

हा एकच महत्त्वाचा राजकीय उल्लेख ज्ञानेश्वरीत आढळतो. या रामदेवरावाला न्यायीपणाचे प्रशस्तिपत्रक ज्ञानदेवांनी दिलेले आहे, ते इतिहासाच्या दृष्टीने बरोबर नाही. चक्रधराच्या उक्तीत कन्हरदेव, महादेवराय, आमणदेव आणि रामदेवराय यादवाचा उल्लेख आहे; इतकेच नाही तर त्याच्याविषयी त्यांनी आपली मते नमूद केली आहेत. प्रसंगी 'राज्यांतरवार्ता' शोधण्याला ते आपल्या शिष्यानाही पाठवीत असत. यावरून भोवतालच्या राजकीय परिस्थितीचे ज्ञान करून घेण्यास ते जागरूक असत हेच दिसून येत नाही काय ? याचा अवश्य तो परिणाम त्यांच्या जीवनकार्यावर झाला असला पाहिजे. तेव्हा ज्ञानदेव काय किंवा चक्रधर काय यांच्या तत्त्वज्ञानाचा महाराष्ट्रातील इस्लामी आक्रमणाशी प्रत्यक्ष संबंध लावणे चुकीचे ठरेल. लावायचाच म्हटले तर तो चक्रधराच्या बाबतीत जसा अधिक यथार्थतेने लागू शकेल तसा ज्ञानदेवाच्या बाबतीत नाही हे आपल्या लक्षात आले असेलच.

ज्ञानेश्वरीच्या निर्मितीचा हेतू : अद्वयानंद वैभव

या दोन्ही महापुरुषांचे कार्य माझ्या मते प्रामुख्याने आध्यात्मिक आणि अनु-

पंगाने सामाजिक स्वरूपाचे होते. सर्वसामान्य जनतेच्या दृष्टीने त्याच्या सामाजिक स्वरूपाला अधिक महत्त्व आले ही गोष्ट निराळी. ज्ञानदेवानी आपल्या ग्रंथनिर्मितीचे कारण सांगताना–

'मग तेही तें शांभव । अद्वयानंदवैभव ।
संपादिलें सप्रगव । श्रीगैणीनाथा ।।
तेणें कळिकळित भूता । आला देखौनि निरुता ।
आज्ञा श्री निवृत्तिनाथा । दिधली ऐसी ।।
अनादि गुरु शंकरा । पासौनि शिष्यपरंपरा ।
बोधाचा हा सवसारा । जाला जो आमुते।
तो हा तूं घेऊनि आघवा । कळि गिळितेया जीवा ।
सर्व प्रकारी धावा । करी पां वेगीं ।।
मग आर्त्तचिनि वोरसें । गीतार्थग्रथनमिसें ।
वर्षला शांतरसें । तो हा ग्रंथू ।।" (ज्ञाने. १८–१७५७)

असे म्हटले आहे. यात कवीचा कळीने आकळलेल्या जीवाना गीतार्थग्रथाच्या मिषाने 'अद्वयानंदवैभव' देण्याचा उद्देश स्पष्ट दिसतो. त्यांना जनतेला ज द्यायचे होते, ते अद्वयानंदवैभव म्ह० अद्वैताचे तत्त्वज्ञान. ही ज्ञानदेवांची दृष्टी अत्यत व्यापक होती आणि त्यात सामाजिक कल्याणाची त्यांची तळमळ स्पष्टपणे दिसून येते यात शंका नाही. पण हे सामाजिक कल्याण अद्वैतज्ञानाचा प्रचार व प्रसार करून त्याना साधायचे होते. चक्रधरस्वामी हेही 'जीवोद्धरणव्यसनीये' होते. म्हणजे जीवाचा उद्धार करण्याचीच त्याना तळमळ होती. त्यासाठी तेही आर्तांना वाडीवाडी, गावोगावी हुडकत फिरत असत. पण हे कार्य त्याना आपल्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करून व तदनुसार जीवाकडून आचरण घडवून साधावयाचे होते. चक्रधराचे हे विशिष्ट तत्त्वज्ञान पूर्ण द्वैताचे होते. जीव, देवता, प्रपच आणि परमेश्वर हे चार पदार्थ त्यांनी अनादी आणि नित्य मानलेले असून त्यांपैकी परमेश्वर आणि जीव यांचा स्वामीसेवक सबंधही नित्य आहे, यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते

चक्रधर आणि ज्ञानेश्वर याच्या आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानातील द्वैताद्वैताच्या ह्या मुख्य भूमिका आणि या दोन व्यक्तींचे पौर्वापर्य लक्षात घेतले म्हणजे ज्ञानदेवाच्या कार्याची भूमिका स्पष्ट होते असे मला वाटते. तेराव्या शतकाच्या शेवटी शेवटी महाराष्ट्रामध्ये 'अद्वतानंद वैभव' जनतेला देण्याची ज्ञानदेवाना आवश्यकता का वाटली असावी ? या प्रश्नाचे उत्तर असे देता येईल की, त्या वेळी महाराष्ट्रामध्ये 'द्वैता'चे तत्वज्ञान विशेष प्रसार पावत होते. हा द्वैत तत्वज्ञानाचा प्रसार चक्रधरानी चालवलेला होता. खास ज्ञानदेवांच्या काळातही चक्रधराचे अनुयायी हेच कार्य करीत होते. याचा प्रतिरोध करण्यासाठी ज्ञानदेवांना द्वैताविरुद्ध विवेकाचे शस्त्र उपसावे लागले आणि 'अद्वयानदा'चा पुरस्कार करावा लागला. ज्ञानेश्वरीच्या

रचनेचा हेतू ' अद्वयानंद ' देण्याचा होता हे आपण पाहिलेच. ज्ञानदेवांच्या इतर ग्रंथांकडे दृष्टी फेकली तर काय दिसून येते ? खास त्यांच्या ' अनुभवा 'चे अमृत ज्यात साठलेले आहे त्या ' अनुभवामृता 'तील मुख्य प्रतिपाद्य कोणते आहे ?

या ग्रंथातील उपसंहाराच्या तीन ओव्यांकडे लक्ष द्या–

"जैसा अकारादि अक्षरा । भेटतो पन्नासही मात्रा ।
तैसे या चराचरा । दुसरे नाही ।।
तैसी तये ईश्वरी । अंगुळी नव्हेचि दुसरी ।
किंबहुना सरोभरी । शिवेसीचि ।।
म्हणोनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृतें येणे ।
सणु भोगिजे सणें । विश्वाचेनि ।। (अमृ. १०–२९, ३०, ३१)

या ओव्या त्यांच्या अद्वैत तत्त्वज्ञानाच्या सूचक आहेत. शिवशक्तिसमावेश, ज्ञानाज्ञानखंडन, द्वैताद्वैतविवेचन यातील मुख्य सूत्र अद्वैतच आहे. ज्ञानदेवांचा तिसरा ग्रंथ ' चांगदेव पासष्टी, ' हा ग्रंथ तर अद्वैताच्या भूमिकेवरून लिहिला आहे. सारांश, आपल्या सर्व ग्रंथांच्या द्वारे ज्ञानदेवांनी प्रामुख्याने ' अद्वयानंदवैभव ' निर्माण केले आहे यात शंका नाही.

हा त्यांचा हेतु स्पष्ट असल्यामुळे त्याच्याच अनुषंगाने त्यांच्या या कार्याची पार्श्वभूमी शोधली पाहिजे. आणि ही पार्श्वभूमी चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानात सापडते, इतकेच नव्हे तर ती ज्ञानेश्वरांच्या कार्याला प्रेरक झाली असली पाहिजे असे मला वाटते.

चक्रधरांच्या द्वैताच्या पार्श्वभूमीवर ज्ञानेश्वरीची निर्मिती

द्वैताद्वैताचे विवेचन आपल्या संस्कृत ग्रंथात प्राचीन काळापासून चालत आलेले आहे. कदाचित प्रारंभकाळी आपापल्या भोवतालच्या परिस्थित्यनुसार संस्कृत पंडितानी आपापली भूमिका मांडली असेल; किंवा निव्वळ शास्त्रीय भूमिकेवरून त्यांनी त्याचे विवेचन केले असेल. बुद्ध, महावीर इत्यादिकांचा अनात्मवाद, निरीश्वरवाद वगैरे खोडून काढण्यासाठी शंकराचार्यांनी आपली भाष्ये लिहिली होती. पण त्याला आता बरीच वर्षे होऊन गेली होती. परिणामत. बुद्धाचे भारतातून उच्चाटन होऊन जैन धर्मही क्षीण झाला होता. ज्ञानदेवपूर्वकाळात महाराष्ट्रात बुद्ध नव्हते; आणि जैन होते ते अत्यल्प प्रमाणात. त्या वेळी महाराष्ट्रावर राज्य करीत असलेले यादव राजे हे प्रामुख्याने अद्वैतवेदांताचेच पुरस्कर्ते होते. त्या वेळी जैनांच्या क्षीण आणि विरळ अस्तित्वापलीकडे महाराष्ट्रात त्यांचे कोणतेच कार्य चालू नव्हते. तेव्हा यांच्या मताच्या खंडनासाठी ज्ञानदेवांना आपला आवाज उठवण्याचे कारण नव्हते. दक्षिणेत त्याच सुमाराच बसवाने स्थापन केलेला शैव ऊर्फ लिंगायत हाही एक द्वैती पंथ होता हे खरे. पण त्याचा प्रसार महाराष्ट्रात

फारसा नव्हता. कन्नड प्रांतात त्याची स्थापना झाली व तिकडेच तो विशेष प्रसार पावला. त्यांच्या द्वैतांचे खंडन करण्यासाठीही ज्ञानदेवांना आवाज उठविण्याचे कारण नव्हते. मग हे कारण होते कोणते ? द्वैताद्वैताची विशुद्ध तात्त्विक चर्चा करण्यासाठी तर ज्ञानेश्वरी लिहिली नाही हे खास. त्यांनी प्रतिपादिलेल्या अद्वयानंदवैभवा 'च्या भूमिकेवरून पाहिले तर त्याच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या चक्रधराच्या द्वैत प्रचारावाचून दुसरी कोणतीही तात्त्विक पार्श्वभूमी असल्याचे दिसून येत नाही. याचा अर्थ ज्ञानदेवासमोर जैन व शैव याचे तत्त्वज्ञान नव्हते असे मला म्हणायचे नाही. पण त्याना द्वैताविरुद्ध हत्यार उपसायला लावणारा पंथ प्रामुख्याने चक्रधराचाच असला पाहिजे, असे मला वाटते.

चक्रधर व ज्ञानदेव : परिभ्रमणस्थाने

माझे असे मत व्हायला दुसरे एक महत्त्वाचे कारण आहे. ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरी नेवासे या गावी लिहिली. तत्पूर्वी आळंदी, नासिक, पैठण इत्यादी ठिकाणी त्यांनी कालक्रमणा केली होती. पैठण येथे शुद्धिपत्र घेतल्यानंतर ते अनेक ठिकाणी संचार करीत नेवाशास येऊन पोचले. आणि तेथे त्यांनी आपली ग्रंथरचना केली. म्हणजे स्थूल मानाने नासिक ते पैठण आणि त्यामोवतालचा परिसर यात ज्ञानदेवाचे परिभ्रमण विशेष झाले होते असे दिसून येते. आणि नेमका याच प्रदेशात त्या वेळी चक्रधराच्या अनुयायांचा विशेष प्रभाव होता. चक्रधरांनी आपल्या तत्त्वज्ञानाचा प्रचार साधारणपणे आठ वर्षपर्यंत विशेष रीतीने केला. त्याच्या आयुष्याचा हा काळ पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध अशा दोन खंडात विभागलेला आहे. पूर्वार्धाच्या चार वर्षांपैकी सुमारे दोन वर्षांचा काळ आणि उत्तरार्धाचा जवळजवळ सर्व म्हणजे चार वर्षांचा काळ, असा एकूण सहा वर्षांचा काळ चक्रधरानी गोदावरीजवळील याच विभागात घालविला होता. पैठण येथे त्यांचे विशेषकरून वास्तव्य असे आणि म्हणून महानुभावांच्या ग्रंथात त्याना पैठणकर चांगदेव राऊळ या नावाने अधिक संबोधण्यात येते. पंचकृष्णाच्या नित्यपाठात " जैसे प्रतिष्ठानी श्री चांगदेवो राऊळ " असे स्मरणीय सूत्रच आहे. पैठणाव्यतिरिक्त वेरूळ, हिवरळी (आजचे जालना), रावसगाव, जोगेश्वरी, खडकुली (आजचे सायखेडे), पुणतांबे, संवत्सर, डोमेगाव (आजचे कमलपुर), नेवासे, मिरी, अरण्यगाव, भिंगार, पेहरासंगम (प्रवरासंगम), पंचाळेश्वर वगैरे स्थाने ही त्याच्या विशेष निवासाची स्थाने होती. चक्रधरांचे प्रयाण झाले तेही बेलापुराजवळच ही सर्व गावे गोदावरीतीराजवळील पैठण, नेवासे आणि आसपासच्या विभागातील होत. येथेच चक्रधराचे अनुयायी विशेष जोर धरून होते. चक्रधरांचे पट्टशिष्य नागदेवाचार्य हे खडकुळीचे, चक्रधराचा चरित्रलेखक म्हाइमट हा सराळे या गावचा; केसोबास पापदंडी रामपुरीचा; भास्करभट्ट बोरीकर हा कासार-बोरीचा; नरेंद्र हा देवगिरी म्हणजे दौलताबादचा; अशी पुष्कळ नावे सांगता

येतील. हे बहुतेक शिष्य पूर्वी वेदातानुयायी केवलाद्वैती होते. पण चक्रधराच्या व नागदेवाचार्यांच्या उपदेशाने ते आपला पूर्वीचा पथ सोडून चक्रधराच्या द्वैती सांप्रदायाला येऊन मिळाले होते. चक्रधराच्या प्रयाणानतर तेच त्या संप्रदायातील तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख प्रचारक बनले होते. या सर्व महानुभवाचे जे कार्यक्षेत्र होते त्यातच ज्ञानदेवाचा संचार झाला होता. या संचारात, चक्रधराच्या या अनुयायांनी चालवलेला द्वैताचा प्रचार पाहूनच ज्ञानदेवांना द्वैताचे खंडन करून अद्वैताची प्रतिष्ठा करण्याची आवश्यकता उत्कटतेने भासली असावी. याचा प्रत्यक्ष परिणाम म्हणजे नेवासे येथे राहून त्यांनी निर्माण केलेला 'अद्वयानंदवैभवा 'चा ' ज्ञानेश्वरी ' हा ग्रंथ होय.

चक्रधराचे अवैदिकत्व

ज्ञानदेवांच्या कार्याचे हे एक सूत्र एकदा पक्के हाती धरले म्हणजे बाकीची सूत्रे आपोआप उलगडत जातात. महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाचा महाराष्ट्रात चालू असलेला प्रचार हाणून पाडण्यासाठी एकदा लेखणी उचलल्यानतर केवळ त्यांच्या द्वैतखंडनावर ती संतुष्ट होणे शक्य नव्हते. ज्ञानेश्वराना अमान्य व अप्रिय असलेले चक्रधराचे व त्याच्या अनुयायांचे इतर आचार व विचार हेही आपल्या टीकेचा विषय करण्यावाचून त्याना गत्यंतर नव्हते. एरवी द्वैत तत्त्वज्ञानाच्या आधाराने उभे राहिलेले हे त्यांचे बंड मोडणार कसे ? म्हणून द्वैत विध्वंसनाबरोबर इतर विवाद्य गोष्टीवरही त्यांनी आपली प्रभावी लेखणी उचलली. चक्रधरस्वामी हे जसे द्वैती होते तसेच ते वेदांचा अधिकार न मानणारेही होते. चक्रधराच्या अवैदिकत्वविषयी माझ्या मनात यत्किंचितही शंका नाही. ईश्वरप्राप्तीचे साधन म्हणून वेदाचा काहीच उपयोग नाही; कारण वेदाना मुळी ईश्वरस्वरूपाचे ज्ञानच नाही असे त्याचे स्पष्ट मत होते.' कव्हणी एकु वेदविमागु चैतन्याचेया अस्तित्वाते जाणे : तया बोले ' (सूत्रपाठ. विचार १४) असे त्यांनी म्हटले आहे. वेदाचा एक विभाग म्हणजे उपनिषदे, यांना चैतन्याचे म्हणजे मायेचे अस्तित्व तेवढे ठाऊक आहे; तिच्या स्वरूपाचे व प्राप्तीचे ज्ञान त्याला नाही; मग मायेच्या पलीकडील ब्रम्ह व त्याच्याही पलीकडील ईश्वर याच्या स्वरूपाचे ज्ञान असणे तर अगदीच अशक्य. अशा वेदाचा मोक्षप्राप्तीसाठी मुळीच उपयोग नाही. मोक्ष प्राप्त करून घेणाराने, तो वेदानुयायी असेल तर आपल्या या विशिष्ट श्रद्धेचा त्याग करून ब्रम्हविद्येचेच अनुकरण केले पाहिजे हे त्यानी असंदिग्ध शब्दांत सांगितले आहे. काही महानुभाव महंतानी विशिष्ट हेतूने आपण वैदिक असल्याचे सांगितले असले तरी ते निखालस चूक होय. त्यावरून महानुभाव हे स्वतःला वैदिक समजतात असा चुकीचा ग्रह कुणीही करून घेऊ नये. चक्रधराने प्रतिपादिलेल्या आचारविचाराची पाळेमुळे औपनिषदिक ग्रंथात असल्यामुळे महानुभावाना अवैदिक ठरविणे योग्य नाही असा एक विचार कित्येकानी मांडला आहे (प्रा. न. र. फाटक. प्रगति; प्रा. गं. बा. सरदार : संत वाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुती.

पा. २१). या दृष्टीनें ते बौद्ध व जैन यांनाही वैदिक मानायला तयार आहेत. पण हा त्यांच्या मानण्याचा प्रश्न नाही. तात्त्विक भूमिकेवरून बौद्ध, जैन हे स्वतःला वैदिक म्हणवीत नाहीत. कारण त्यांना वेदप्रामाण्य मान्य नाही. हीच गोष्ट चक्रधराची व त्यांच्या अनुयायांचीही आहे. महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाची ज्यांना यथार्थ कल्पना आहे असा कोणीही विचारवंत, वेदप्रामाण्याच्या दृष्टीनें त्यांना वैदिक म्हणणार नाही. चक्रधरांना मोक्षप्राप्तीचे साधन म्हणून वेदप्रामाण्य मान्य नव्हते; अर्थात ते अवैदिक होते. आणि म्हणूनच तर तत्कालीन सनातनी वैदिकांच्या रोषाला ते पात्र झाले होते.

ज्ञानदेवांचे कर्तृत्व : वेदप्रतिष्ठा

चक्रधर आणि त्यांचे अनुयायी यांच्या या अवैदिक भूमिकेमुळे व त्यांनी चालवलेल्या तिच्या प्रसारामुळे लोकांची वेदावरील श्रद्धा दिवसेंदिवस कमी होत होती वैदिक मार्ग सोडून अनेक लोक या अवैदिकांच्या पंथात भराभर शिरत होते. ज्ञानदेवांना हे योग्य वाटले नाही. आणि म्हणूनच त्यांच्या भावार्थदीपिकेत त्यांना अवैदिकाचा समाचार घ्यावा लागला असला पाहिजे. कारण—

शास्त्र म्हणेल सांडावें । तें राज्यही तृण मानावें ।
जें घेवबि तें न मानावें । विष ही वीरूं ।।
ऐसी वेदैकनिष्ठा । जालेयां सुभटा ।
तरि के आहे अनिष्टा । भेटणें गा ।।
पैं अहितापासौनि काढिती । हित देउनि वाढविती ।
नाहि श्रुतीपरौती । माउली जगीं ।।

(ज्ञाने. १६–४५७,४५८,४५९)

आणि म्हणून,

याकारणें पैं बापा । जेया आपुली आथी कृपा ।
तेणें वेदांचेया निरोपा । आन न कीजे ।।

(ज्ञाने. १६–४५५)

तैसा प्रतिपाद्यु जो ईश्वरु । तो होआवेयालागीं गोचरु ।
श्रुतीचा निरंतरु । अन्वायु करणें ।।

अत्यंत अवश्य आहे, अशी ज्ञानदेवाची दृढ श्रद्धा होती. त्यांना चक्रधराच्या अनुयायांनी चालवलेल्या अवैदिकत्वाचा प्रचार कसा खपणार ? म्हणून त्यांनी सर्व अवैदिकांचा आपल्या ग्रंथातून उपहास केला आहे.

'जगा वेदी विश्वासु'

"म्हणोनि जरि दत्पाहें । यातें वानूं जायें ।।
कि आइकौनि मत्सरु वाहे । एयालागि ।।
म्हणे ईश्वरातें म्याए । वेया वेदा वानि विष गूए ।। "

अशा लोकांना त्यांनी आसुरी संपत्तीच्या उपासकांत ढकलले आहे. 'पाखाडाचे कडें। नागवी लुंचिती मुडे' (ज्ञाने. १३-२१) या ओवीत तर त्यानी वेदविरोधी जैनानाही चांगलेच फटकारले आहे. अवैदिकांचा उपहास करून, वेदाविषयी आपली श्रद्धा व्यक्त करणाऱ्या व जनतेला वेदाज्ञेप्रमाणे चालण्याचा उपदेश करणाऱ्या ओव्या ज्ञानेश्वरीत पुष्कळ आहेत. वेदाची पुन्हा प्रतिष्ठा करणे हे ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वाचे दुसरे अंग आहे. आणि त्याना ते करण्याची आवश्यकता त्याच वेळी महाराष्ट्रात आणि विशेषतः त्याच्याच परिभ्रमणाच्या प्रदेशात चक्रधराच्या अनुयायांनी चालवलेल्या अवैदिकत्वाच्या प्रसारावरून वाटली असली पाहिजे. कारण हे कार्य प्रत्यक्ष त्याच्या समोर होत होते.

चक्रधर : देवताभक्ती व वर्णाश्रम यांना विरोध

अवैदिकत्वाच्या हातात हात घालूनच वर्णाश्रमधर्माचे शैथिल्यही हळूहळू समाजात पसरू लागते. जेथे वेदावरच विश्वास आढळत नाही तेथे चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेविषयीही फारशी आस्था आढळून येत नाही असे दिसते. चक्रधरांनी वेदाची निंदा केली नाही ही गोष्ट जशी खरी आहे तशीच त्यांनी चातुर्वर्ण्याचा निषेध केला नाही हीही खरी आहे. पण त्यानी वेदांची निंदा केली नाही म्हणून ते जसे वैदिक ठरत नाहीत तसेच त्यानी चातुर्वर्ण्याचा निषेध केला नाही म्हणून त्याना वर्णव्यवस्था मान्य होती असेही ठरत नाही. एखादी वस्तू पवित्र व अपवित्र मानणे, एखाद्या वर्णाचा माणूस उच्च व दुसऱ्या वर्णाचा नीच मानणे, हा विकल्प होय. आणि हा विकल्प बहुधा विकारातून, विशेषतः अहकारापासून निर्माण होतो. कारण श्रेष्ठ-कनिष्ठता, पवित्रापवित्रता, उच्चनीचता याविषयीच्या कल्पना अहकारातूनच उद्‌भवतात. हा विकार आणि विकल्प सोडून देण्याची चक्रधरांची आपल्या अनुयायांना स्पष्ट आज्ञा होती. 'विकार विकल्पशून्य-' हा तर अस्तीपरीचा म्हणजे आचार धर्माचा मूळ आरभ आहे. यावर अनेकदा असा युक्तिवाद करण्यात येतो की, अस्तीपरीची वचनें ही सन्यस्त महानुभावासाठी आहेत; गृहस्थ महानुभावांना लागू नाहीत. हा युक्तिवाद चुकीचा आहे. महानुभावामध्ये कालातराने शिरलेल्या स्पृश्यास्पृश्यतेच्या रूढीच्या समर्थकांकडून तो आपल्या सोयीसाठी करण्यात येतो. त्याना माझा असा प्रश्न आहे की, अस्तीपरीचा आचारधर्म हा जर केवळ संन्यस्त महानुभावांसाठी आहे तर मग त्यांच्या अहिंसाधर्माचे काय? अहिंसाधर्म हाही संन्यस्त महानुभावांसाठीच मानायचा काय? स्पृश्यास्पृश्यत्वाच्या विकल्पाप्रमाणे देवताजनित विकल्पही महानुभावानी आपल्या मनामध्ये शिरू देता कामा नये, असे चक्रधरांचे सांगणे आहे. हेही केवळ संन्यस्त महानुभावांसाठीच आहे काय? म्हणजे, वासनिक, नामधारक इत्यादी गृहस्थाश्रमी महानुभावानी हिंसा करण्याला आणि इतर क्षुद्र देवताचे आराधन करायला हरकत नाही असे ते म्हणतील काय? मुळीच नाही.

ईश्वरावताराव्यतिरिक्त इतर कोणत्याही वस्तूवर किंवा व्यक्तीवर श्रेष्ठत्वाची बुद्धी येऊ देणे हे धर्मभ्रष्टतेचे लक्षण आहे असे चक्रधराचे स्पष्ट मत होते. कारण त्यामुळे मनुष्य ईश्वराला दुरावतो. आणि केवळ ईश्वरावर किंवा ईश्वरावतारावरच श्रद्धा असणे हे तर प्रत्येक महानुभावाचे मुख्य लक्षण आहे. यासाठीच अन्य देवतांच्या मंदिरांत जाऊ नये; अन्य देवतांच्या तीर्थक्षेत्रांना जाऊ नये इत्यादी नियम चक्रधरांनी सांगितले आहेत. आणि ते सर्व महानुभावांना सारखेच लागू आहेत. परमेश्वरानुसरणासाठी संन्यस्त होणे हा सर्वश्रेष्ठ आचार होय. पण एवढी प्रगतावस्था ज्यांची झालेली नाही त्यांनी क्रमाक्रमाने त्या मार्गाने प्रगती करणे अवश्य आहे. यांतील जितके गुण अंगी बाणवता येतील तितके बाणवणे हे त्यांचे कर्तव्यकर्म ठरते. या दृष्टीने विचार केला म्हणजे 'चातुर्वर्ण्य चरेद्भैक्ष्यम्' या चक्रधरोक्तीचा अर्थ दीक्षित महानुभावांनीच चातुर्वर्ण्य भिक्षा करावी, इतरांनी करू नये, असा नाही. दीक्षित झाल्यानंतर शरीरधारणेसाठी भिक्षेचा अवलंब करणे त्यांना अवश्यच असते. इतरांनाच त्याची गरज नसते इतकेच. अन्नग्रहण करताना ते ब्राह्मणाच्या घरचे आहे की शूद्राच्या, असा विकल्प मनामध्ये येऊ देता कामा नये, असा त्या वचनाचा स्पष्ट अर्थ आहे; आणि तोच चक्रधरांना अभिप्रेत होता असे मला वाटते. चक्रधर स्वतः असा वर्णभेद मानीत नसत. त्यांच्या सान्निध्यात असलेल्या दर्शनीयच काय पण संन्यस्त शिष्यांनी वर्णभेद व्यक्त केलाच तर ते विरोध करीत नसत ही गोष्ट खरी. पण याचे कारण इतकेच की, त्यांना ममता संस्थापनाचे जे कार्य करावयाचे होते ते सामोपचाराने व कोणाच्याही भावना न दुखविता. 'साधे' नावाच्या एका शिष्येला आपल्या ब्राम्हणत्वाचा विशेष अभिमान होता. म्हणून तिचा त्यांनी कधी परिहास केलेला आहे तर कधी या संबंधीच्या तिच्या भावनांना मानही दिलेला आहे. पण याचा अर्थ त्यांना वर्णभेद मान्य होता असा नाही. शुची-अशुची व उच्चनीचत्व या कल्पनांना ब्राम्हणत्व विशेष पोषक असल्यामुळे त्याला त्यांनी 'सर्वाधमत्व' हे विशेषण लावलेले आहे. 'श्रमला माता जीउ देशाचेया सेवटा जाउनि सर्वाधमत्व ब्राम्हणत्व स्वीकरील' हे त्यांचे सूत्र काय दर्शविते ? सारांश, वेदोक्त व पुराणोक्त देवताधर्माश्रित वर्णभेद चक्रधरांना मान्य नव्हता यात शंका नाही. कारण मोक्षप्राप्तीसाठी वेदांवर जसा त्यांचा विश्वास नव्हता तसा पुराणांवर व त्यांतील देवताधर्मावरही नव्हता. याचा परिणाम तत्कालीन जनतेवर काय होत असेल, तो आपण लक्षात आणा. देवतांवरची लोकांची श्रद्धा नाहीशी होत असली पाहिजे. या देवतांच्या तीर्थक्षेत्राविषयीच्या श्रद्धेलाही जबरदस्त धक्का बसत असला पाहिजे, वर्णश्रेष्ठतेच्या कल्पनाही शिथिल होत असल्या पाहिजेत हे उघड आहे.

ज्ञानदेव : वर्णधर्माची पुन्हा स्थापना

ज्ञानदेवाच्या दृष्टीने ही सर्व अव्यवस्था होती आणि म्हणून तिच्याविरुद्ध हत्यार

उचलणे ज्ञानदेवाना अवश्य वाटले असावे. वर्णाश्रमधर्माची पुन्हा प्रतिष्ठा हे ज्ञानदेवांच्या कार्याचे तिसरे महत्त्वाचे अंग होय. आणि त्याची पार्श्वभूमी चक्रधरोक्त धर्माच्या वरील विचारसरणीत आहे. कारण, वेदाप्रमाणेच वर्णधर्मावरही ज्ञानदेवांची असीम श्रद्धा होती.

" तुम्हा वर्णविशेषवशें । आम्ही यज्ञु स्वधमु विहिला असे ।
एयाते उपासा मग आपैसे । काम पुरती " (ज्ञाने. ३–८८)

प्रजापतीच्या वचनातील 'यज्ञ' शब्दाचा त्यांनी हा जो अर्थ केला आहे त्यावरून हे स्पष्ट होते. आणि म्हणून आपापल्या वर्णानुसार प्राप्त झालेली कर्तव्यकर्मे आचरण्याचाच त्यानी उपदेश केला आहे. या वर्णधर्मानुसार प्रत्येक वर्णाला मिळालेला श्रेष्ठकनिष्ठपणा किंवा उच्चनीचत्वदेखील त्यांना मान्य होते.

" ते पापयोनी ही होंतु का । ते श्रुताधीतही न्हवतु का ।
परि मासि तूकिता तूका । तूटी नाहि ।।
तैसें क्षेत्री वैश्य स्त्रिया । का शूद्र अंत्यजादि इया ।
जाती तवंचि वेगळालिया । जवं न भजति माते ।।
(ज्ञाने. ९–४४९, ४६०)

ही सर्व वर्णांची समानता भक्तीच्या क्षेत्रात त्याना मान्य असली तरी लौकिक व्यवहारात त्याना वर्णधर्मानुसार ब्राम्हणाचे श्रेष्ठत्व आणि शूद्रातिशूद्राचे कनिष्ठत्वच मान्य होते.

" तरि ब्राम्हण करूनि धूरे । (ज्ञाने. १६–९३).
" मग वर्णामाझि छत्रचामर । स्वर्गु जेयाचे अग्रहार ।
मंत्रविद्येसि माहेर । ब्राह्मण जे ।।
" जे पृथ्वीतळींचे देव " ।। –(ज्ञाने. ९–४७१; ४७२)

इत्यादी ओव्यांवरून हे दिसून येते भक्तिव्यतिरिक्त इतर कर्मकांडाच्या बाबतीत हाच भेद त्यानी प्रतिपादलेला आहे.

" जैसे द्विजु षट्कर्मे करी । शूद्र तेयातें नमस्कारी ।
कि दीपा सरोभरी । निफजे यागु ।।
तैसे अधिकार पर्यालोचे । हें यज्ञ करणें सर्वाचे ।। "
(ज्ञाने. १६–९५, ९६)

असा अधिकारभेद ते सागतातच. लौकिक व्यवहारातही " सांघे शूद्रगृहीं आघवी । पक्वान्नें आहाती बरवीं । तीं द्विजें केवीं सेवावीं । दुर्बळु जरी जाहला ।। (ज्ञाने. ३–२२१). यात ब्राम्हणाचे उच्चत्व, शूद्राचे नीचत्व आणि " आता तामसाचें लिंग । सांगेन सें बोलव्य चांग । डावलाया मातंग । सदन जैसें ।" (अ. १८–५४८) यात मातंगाचे म्हणजे अति शूद्राचे नीचत्व हच ज्ञानदेवाना मान्य होते. 'अंत्यजु रांणिवे बैसविला । तैसा गर्वें फुगला । देखतो जो ।' (१३–७२५) या ओवीनही अंत्यज

म्हणजे महार हा जग् स्वभावतःच राज्यावर बसण्याला अपात्र होय हे गृहीत धरलेले आहे. विषमतामूलक वर्णभेदाच्या म्हणजे ब्राम्हणाच्या श्रेष्ठत्वासंबंधी व इतरांच्या कनिष्ठत्वासंबंधी रूढ कल्पना ज्ञानदेवांना जशाच्या तशा मान्य होत्या. पण चक्रधराने तर ब्राम्हणांच्या श्रेष्ठत्वाला धक्का दिला होता; इतकेच नाही तर ज्या "मातंगाचे सदन" टाळले पाहिजे म्हणून ज्ञानदेवाना वाटत होते त्याच्या हातचा लाडू खायलाही चक्रधराना विधिनिषेध वाटत नव्हता. चक्रधराचा शिष्य म्हाइमट याला एका मातंगाने श्रीप्रभूचे स्थान दाखविले. म्हणून वेदविद्यापारंगत असलेल्या म्हाइमटाला तो मातंग साष्टांग दंडवत घालण्याला सत्पात्र पुरुष वाटला' (गो. प्र. च. ९७). या परिस्थितीचे प्रत्यक्ष ज्ञान ज्ञानदेवाना झाले असावे. चक्रधर व त्याचे अनुयायी याच्या या कार्यामुळे ब्राह्मणाचे महत्त्व कमी होऊन महार-मागाची प्रतिष्ठा वाढत असल्याचे आणि म्हणून वर्णधर्म शिथिल होत असल्याचे त्यांना प्रत्यक्ष दिसत असावे आणि म्हणूनच वर्णधर्माचे महत्त्व प्रतिपादन करून 'वर्णविशेष प्राप्त' कर्मच करण्याचा त्यांनी पुरस्कार केला व तसा उपदेश जनतेला केला. "**तैसें वर्णाश्रमवशें । जें करणीय आलें असे । गोरेया आंगा जैसें गोरेपण ।। म्हणौनि जातिवशें साचारु । सहज असे अधिकारु**" (ज्ञाने. १८–८८७, ८८८, ८९१) या ओव्यांतून तर वर्ण आणि जाती यामुळे मनुष्याला प्राप्त झालेले कर्म हे स्वाभाविक असते असा उपदेश यानी केल्याचे स्पष्ट दिसते.

देवतापूजन : चक्रधर व ज्ञानदेव यांचे दृष्टिकोण

वर्णधर्माप्रमाणेच देवतांचा आणि देवतांच्या तीर्थक्षेत्रांचा महिमाही चक्रधर आणि त्याचे अनुयायी याच्या उपदेशाने त्या वेळी एकसारखा कमी होत होता. महाराष्ट्रभर पूजाविषय झालेल्या नानाविध देवतांवरूनच जनतेची श्रद्धा त्यामुळे शिथिल होत होती. देवता या ईश्वर नव्हेत आणि म्हणून मोक्षप्राप्तीसाठी त्यांची उपासना करणे व्यर्थ आहे हा चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानाचा एक महत्त्वाचा भाग आहे. चक्रधराच्या सूत्रपाठातील 'अन्य–व्यावृत्ती' प्रकरणात या नाना देवताचे गौणत्व चक्रधरांनी प्रतिपादन केले आहे. ज्ञानदेवांच्या काळी आणि तत्पूर्वीही महानुभाव पथात पुष्कळ लोक शिरत होते. याचा अर्थच असा की या क्षुद्र देवताचे आणि त्याच्या तीर्थक्षेत्राचे महत्त्व कमी होत होते. ही गोष्ट ज्ञानदेवाना पसत पडणे शक्य नव्हते. कारण वर्णधर्माप्रमाणेच तीर्थक्षेत्रव्रतादिकाचेही ज्ञानदेव समर्थक होते.

'**तुम्हो व्रत नियम न करावे । शरीरातें न पीडावें । दूरी केंही न वचावें । तीर्थासी गा**'।। '**देवांतरा न भजावें । हे सर्वथा काही न करावें**' (ज्ञाने. ३–८९) असे त्यानी पुढे म्हटले असले तरी ते अर्थवादात्मक आहे, कारण लागलीच पुढे: '**या स्वधर्मे पूजा पूजिता । देवतागणा समस्तां । योगक्षेमु निश्चिता। करिति तुमचा**।।' असे सागून 'स्वधर्मक्रियारहितु' पुरुषाचे वर्णन करताना '**अग्निमुखीं**

हवन । न करील देवतापूजन । प्राप्त वेळे भोजन । ब्राम्हणाचे ' ही त्यांची लक्षणे त्यांनी सांगितली आहेत. अर्थात स्वधर्म परिपालनासाठी हवन, देवतापूजन, ब्राम्हण-भोजन वगैरे नियमितपणे करणे हे ज्ञानदेवाना आवश्यक वाटत होते. इतकेच नाही तर 'संतोष नेदील ज्ञाती । आपुलीये (ज्ञाने. ३—१०६) या ओवीवरून तर आपल्या जातीला संतोष देणे हो, आधुनिक शब्दांत वर्णन करायची तर 'ज्ञाति-निष्ठा 'सुद्धा त्यांना आवश्यक वाटत होती. ' समस्ता देवतागणा ' हे त्यांचे शब्द लक्षात ठेवण्यासारखे आहेत. अन्यत्र ' आन आन देव ' माडून

" एकादशीचा दिवशीं । जेतुला पाडु आम्हासि ।
तेतुलाचि नागासी । पंचमीसी ॥
चौथ मोटकी पाहे । आणि गणेशाचाचि होये ।
चाउदसी म्हणे माये । तुझाची वो दुर्गे ॥
नवमीतें माडी । मग बैसे नवचंडी ।
आदित्यवारी वाढी । बहिरवा पात्री ।
पाठीं सोमवार पावे । आणि बेलेसी लिंगा धावे ।
ऐसा एकलाचि आघवे । जोगावी जो ॥ "

(ज्ञाने. अ. १३–८१८–८२१)

त्याला ज्ञानदेवांनी ' अज्ञानाचा मूर्त अवतार ' म्हटले आहे. पण या ठिकाणी ' समस्त देवतागणा 'च्या पूजेचाही विधी त्यानीच सांगितला आहे ! वामन पंडिताचा आधार घेऊन म्हणायचे झाले तर ग्रंथभर श्रीकृष्णाचे गौरव गाणाऱ्या ज्ञानदेवांनी ग्रंथारंभी नमन केले आहे ते गणेश व शारदा याना यावरून त्याची स्वत ची अनेक देवताप्रियताच दिसून येते. या सर्व देवताची आराधना करण्याला ज्ञानदेवानी सांगितले आहे हे लक्षात घ्यावे. वर्णधर्माचे ते आवश्यक अग आहे. आणि वर्णधर्माची पुन्हा प्रतिष्ठा करण्यासाठी देवतापूजनाचे महत्त्व जनतेच्या मनावर ठसवणे त्यांना अवश्य होते.

तीर्थक्षेत्रे

तीच गोष्ट देवताच्या तीर्थक्षेत्रांविषयीही. ज्ञानेश्वरी लेखनानंतर त्यानी नामदेवादी संतांना बरोबर घेऊन केलेली तीर्थयात्रा ही तीर्थक्षेत्रावरील जनतेची श्रद्धा वाढविण्याच्या त्याच्या कार्याचे प्रत्यक्ष उदाहरण होय. ग्रंथांत केलेल्या उपदेशापेक्षाही प्रत्यक्ष आचरणाचे महत्त्व विशेष असते आणि या दृष्टीने ज्ञानदेवाच्या तीर्थयात्रेचा परिणाम तत्कालीन महाराष्ट्रावर विशेष झाला असला पाहिजे. ज्ञानेश्वरीतही शारीर तपाचे स्पष्टीकरण करताना 'तरी शंभू का श्रीहरी । पढियंता होय ॥ तया प्रिय देवतालया । यात्रादिकें करावया । आठही पाहारा जैसा पाया । उळिग पावे ॥' (ज्ञाने. १७–२०२) या ओव्यात निरतर तीर्थयात्रा करणे हे एक प्रकारचे तपच होय असे ज्ञानदेवांनी सूचित केलेले आहे. सारांश, देवतांची पूजा व तीर्थयात्रे-

विषयीची श्रद्धा वाढवणे हेही ज्ञानदेवांनी केलेल्या कार्यांचे एक महत्त्वाचे अंग आहे. आणि त्याचीही पार्श्वभूमी चक्रधर आणि त्याचे अनुयायी यांनी करून ठेवलेले कार्य हीच असली पाहिजे. कारण ज्या प्रदेशांत चक्रधरांचे तत्त्वज्ञान प्रसार पावले होते, त्याच प्रदेशात ज्ञानेश्वरांनी संचार केला होता. तेव्हा ही परिस्थिती त्यांना तेथेच प्रत्यक्षपणे दिसून येत होती. आणि म्हणून ती नाहीशी करण्याची स्फूर्ती त्यांना झाली असणे अधिक सयुक्तिक नाही काय ?

दोघांचेही उपदेश गीतेच्या आधारे

चक्रधर आणि ज्ञानदेव या दोन्ही सत्पुरुषांनी गीतेच्या धर्मांचेच प्रतिपादन केले ही गोष्ट लक्षात ठेवण्यासारखी आहे. चक्रधर हे दत्त आणि श्रीकृष्ण यांचे भक्त होते तर ज्ञानदेव शिव आणि श्रीकृष्ण यांचे उपासक होत. अर्थात श्रीकृष्णभक्ती ही दोघानाही सारखीच मान्य होती, असे दिसून येईल. श्रीकृष्णाने सांगितलेली गीता चक्रधराना प्रमाण होती. पण त्यांनी जनतेला उपदेश जो केला तो गीता-शास्त्रावरील प्रवचनाच्या किंवा टीकेच्या रूपाने नव्हे, तर स्वतंत्रपणे, पण गीता-शास्त्राला न सोडता. चक्रधर स्वतःला श्रीकृष्णाचा अवतार म्हणवीत असत. तेव्हा या दोहोंच्याही प्रतिपादनात चक्रधर आणि त्याचे अनुयायी याच्या दृष्टीने विसंगती संभवत नाही. चक्रधराच्या शिष्याना म्हणजे महानुभवाना चक्रधराच्या उक्तीप्रमाणेच गीताही प्रमाण आहे. अर्थात, त्याचे तत्त्वज्ञान हे गीतेचेच तत्त्वज्ञान होय. ज्ञानदेवांनी तर गीतेवर प्रत्यक्ष 'भावार्थदीपिका 'च लिहिली. या दोघानी भक्तीचेच तत्त्व प्रामुख्याने प्रतिपादन केले आणि तेही ज्ञानाचे महत्त्व कमी होऊ न देता 'ज्ञान मोचक' (वि. पा. १) 'आत्मज्ञानें मोक्षु' (वि. १) 'ज्ञानापसि प्रेम उत्तम' (वि. पा. ३०) इत्यादी चक्रधराच्या वचनावरून हे दिसून येईल. 'म्हणोनि भक्तु एकु पाहीं । ज्ञानिया जो' (ज्ञा. ७–१०८) या व अशाच इतर ओव्यावरून या बाबतीतली ज्ञानेश्वराची भूमिका स्पष्ट होते. पण हा ज्ञानयुक्त भक्तियोग चक्रधराकडून जो प्रतिपादिला जात असे तो संन्यासधर्मावर विशेष भर देऊन. 'कर्म धर्म विधि विखो परित्यजौनि परमेश्वरा शरण रिगावें' (आ. ५६) हे त्यांच्या आचारधर्माचे महत्त्वाचे सूत्र आहे. परमेश्वरानुसरणानंतरचा त्याचा आचारधर्म हा तर संन्यासाचाच आहे.

ज्ञानदेवांना हे योग्य वाटले नाही. चक्रधराच्या उपदेशामुळे कदाचित जनतेची प्रवृत्तिमार्गावरील श्रद्धा नाहीशी होणे समर्थनीय आहे, असे त्याना वाटले असावे. आणि म्हणून गृहस्थाश्रमाचा त्याग न करता ईश्वरप्राप्तीचे साधन जनतेसमोर ठेवण्याची त्याना आवश्यकता वाटली असावी. 'आता गृहादिक आघवें । हें काही न लगे त्यजावें ।।' 'तेया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुसुमांची वीरा । पूजा केली होय अपारा । तोषालागी ।।' इत्यादी ओव्या आपल्या नित्य परिचयाच्या असल्या-

मुळे त्याची पुनरुक्ती आता करीत नाही. चक्रधर आणि त्यांचे अनुयायी आपला उपदेश गीतेचे प्रामाण्य दाखवून करीत असल्यामुळेच त्याच गीतेचा प्रवृत्तिपर अर्थ लावून दाखविणे ज्ञानदेवांना इष्ट आणि आवश्यक वाटले असावे. तेव्हा ज्ञानदेवानी गीता ग्रंथावर टीका करण्याचे एक महत्त्वाचे आणि प्रत्यक्ष कारण हे असावे असे मला वाटते. आपल्या टीकेला गीताग्रंथच त्यांनी का निवडावा असा प्रश्न अनेकांना पडला आहे; आणि प्रत्येकाने आपापल्यापरी त्याचे उत्तर दिले आहे. तत्कालीन महाराष्ट्राच्या परिस्थितीत जो प्रवृत्ति–कर्मयोगाचा उपदेश त्यांच्या समोर ठवणे ज्ञानदेवाना आवश्यक वाटले त्याची स्पष्ट भूमिका त्याना गीतेत आढळली आणि म्हणून त्यानी तो ग्रंथ निवडला हे तर खरेच आहे. पण याबरोबरच ज्या परिस्थितीमुळे ज्ञानदेवाना आपला उपदेश करण्याची आवश्यकता वाटली ती परिस्थिती चक्रधराने व त्याच्या अनुयायांनी निर्माण केली होती आणि तीही गीताग्रंथाच्या साह्यानेच निर्माण केली होती; आणि म्हणून त्याच ग्रंथाच्या आधारे चक्रधराच्या उपदेशाचे खंडन करणे ज्ञानदेवांना अत्यावश्यक होते, हेही आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

जनतेच्या भाषेचा आश्रय

आपला उपदेश बहुजनसमाजासमोर नेऊन पोचवण्याचे चक्रधराचे साधन मोठे क्रांतिकारक होते. जनतेला जो उपदेश करायचा तो तिच्याच भाषेतून केला पाहिजे हे मर्म त्यानी बरोबर ओळखले होते. आणि म्हणून आपला उपदेश त्यानी कटाक्षाने मराठी भाषेतूनच केला. एरवी अस्खलित संस्कृतमध्ये वादविवाद करण्याचे सामर्थ्य त्याच्या ठिकाणी होते हे म्हांइभटाबरोबर त्यानी आरंभी केलेल्या वादविवादावरून दिसून येते. पण त्याना म्हाइभटासारखे मूठभर पंडित वादात जिंकायचे नव्हते, तर आपला विशिष्ट उपदेश सर्वसामान्य जनतेसमोर, ब्राम्हणापासून तो शूद्रापर्यंत नेऊन पोचवायचा होता आणि म्हणून त्यानी तो त्याच्याच भाषेत म्हणजे मराठीत केला. त्यांचे अनुयायी नागदेवाचार्य यानीही या उपदेशाला जनता वंचित होऊ नये म्हणून केसोबासासारख्या संस्कृत पंडिताला संस्कृतचा उपयोग न करता मराठीचाच उपयोग करायला लावले. चक्रधर आणि त्यांचे अनुयायी याचे धर्मप्रसाराचे हे तंत्र ज्ञानदेवानी बरोबर उचलले चक्रधराच्या उपदेशाने जनमनावर झालेले संस्कार पुसून टाकण्यासाठी त्यानीही मराठीचाच आश्रय केला आणि गीतेवर आपली भावार्थदीपिका मराठीतच लिहिली. तेव्हा ज्ञानेश्वरानी गीतेवर आणि तीही मराठीतून टीका लिहिण्याचे महत्त्वाचे कारण माझ्या मते हे असे आहे.

समारोप

अशीच आणखी काही साम्ये चक्रधर आणि ज्ञानदेव याच्या तत्त्वज्ञानात आणि

५ नामदेवांची ' तीर्थावळी ' आणि ' बाळक्रीडा '

प्रास्ताविक

महाराष्ट्रीय संतांच्या कामगिरीकडे दिवसेंदिवस विद्वानांचे अधिकाधिक लक्ष वेधले जात आहे, ही अत्यंत आनंदाची गोष्ट होय. प्रा. न. र. फाटक यांच्या ज्ञानेश्वर आणि एकनाथ यांच्यावरील लेखमाला, 'पाच संत कवी' हा डॉ. तुळपुळे यांचा ग्रंथ, ' महाराष्ट्रीय संत मंडळाचे ऐतिहासिक कार्य ' हा श्री. वा. रं. सुंठणकर यांचा विचारपरिप्लुत प्रबंध इत्यादी पुस्तके याची साक्ष देतील. गेल्या काही वर्षांत संत नामदेवांच्या कर्तृत्वासंबधीही महत्त्वाचे लिखाण प्रसिद्ध झाले आहे. श्री. अ. का. प्रियोळकर यांनी लिहिलेल्या इंग्रजी व मराठी लेखमाला आणि श्री. श. पु. जोशी यांचा 'पंजाबातील नामदेव ' हा संशोधनात्मक प्रबंध यांचा त्यात अंतर्भाव होतो. हे सर्व प्रयत्न अभिनंदनीय आहेत यात शंका नाही. पण असे कार्य पायाशुद्ध होण्यासाठी प्रत्येक संताने लिहिलेल्या ग्रंथांच्या अधिकृत संहिता प्रसिद्ध होणे अत्यंत आवश्यक आहे. त्याशिवाय त्यांच्या कर्तृत्वाचे यथार्थ मोजमाप होऊ शकणार नाही. अशा अधिकृत संहिता तयार करण्याकडे विद्वानांचे लक्ष जितक्या लौकर जाईल तितके पाहिजे आहे.

अधिकृत संहितांची आवश्यकता

'अधिकृत ' हा शब्द या ठिकाणी वापरला आहे खरा, पण त्याला परिस्थितीमुळे अनेक मर्यादा पडलेल्या आहेत याची स्पष्ट जाणीव मला आहे आणि ती मनात बाळगूनच मी हा मजकूर लिहीत आहे. प्रत्यक्ष लेखकाच्या हातचे बाड मिळवून त्याबरहुकूम एखादा ग्रंथ छापला जाणे हेच वस्तुतः अधिकृततेचे प्रमाण होय. पण जुन्या संतकवींच्या बाबतीत हे जवळजवळ अशक्य आहे. प्रसंगप्राप्त स्फूर्तीने त्यांच्याकडून अभंगरचना होत असे आणि मागाहून बहुधा त्यांच्या एखाद्या भक्तलेखकाकडून ती लिहून काढली जात असे. अर्थात, जेथे प्रत्यक्ष कवीच्या हातचे बाड मिळणे अशक्य ठरते तेथे त्यांच्या लेखकाने किंवा निकटवर्ती शिष्याने लिहिलेले बाड प्रमाण धरले पाहिजे संत तुकारामाच्या बाबतीत, संताजी जगनाडे यांनी लिहून ठेवलेल्या अभंगाच्या वह्या ह्याच विशेष प्रमाणभूत मानल्या पाहिजेत. दुर्दैवाने ह्या सर्व वह्या उपलब्ध झालेल्या नाहीत. त्यामुळे तुकारामाचे सर्व अभंग जगनाडे

याच्या हातून लिहिलेल्या स्वरूपात महाराष्ट्राला मिळू शकले नाहीत. कल्याणस्वामीने लिहिलेल्या आणि समर्थ रामदासांनी आपल्या हाताने दुरुस्त केलेल्या 'दासबोध' ह्या अधिकृत ग्रंथाचे त्यातल्या त्यात उत्तम उदाहरण म्हणून सांगता येईल. मराठीच्या आरंभकालातील म्हणजे तेराव्या, चौदाव्या व पंधराव्या शतकातील लेखक–कवींच्या कृतींच्या बाबतीत अर्थात हेही शक्य नाही. कारण साधारणपणे या काळातील मराठी हस्तलिखित अद्यापपर्यंत उपलब्ध होण्याचा योग आलेला नाही. अशा परिस्थितीत अधिकृत संहिता तयार करणे जवळजवळ असंभवच आहे. म्हणून यापुढील अधिक चांगला मार्ग स्वीकारण्यावाचून गत्यंतर नाही. हा मार्ग म्हणजे शक्य तितक्या जुन्यात जुन्या प्रती जमा करून त्यांच्या साह्याने प्रमाणभूत आवृत्ती तयार करणे. अर्थात, असे करताना संपादकांनी संहिता–संपादनाच्या सर्वमान्य तत्त्वांचे पालन कसोशीने करणे अवश्य आहे. अशा प्रयासानंतर तयार झालेल्या ग्रंथाच्या साहाय्याने काढलेली अनुमाने हीच सर्वमान्य होण्याजोगी ठरतील हे काय सांगायला पाहिजे ?

अधिकृत संहितेचे महत्त्व

जुन्या ग्रंथांच्या संहितांचा प्रमाणभूतपणा भाषा व मजकूर या दोन्ही दृष्टींनी असावयाला पाहिजे. संतकवींच्या ग्रंथांचे, विशेषतः अभंगवाङ्मयाचे मुद्रण करीत असताना भाषाविशेषाकडे फारसे काटेकोरपणाने पाहण्यात येत नसावे अशी शंका घेण्यास बरीच जागा आहे. त्यामुळे आज उपलब्ध असलेल्या गाथ्यांवरून पाहता तेराव्या शतकातील नामदेवांच्या अभंगांची भाषा व सतराव्या शतकातील तुकारामांच्या अभंगांची भाषा यात फारसा फरक आढळत नाही. उलट भाषेच्या या पुराव्यामुळेच नामदेव हे तेराव्या शतकातील नसून तदनंतरच्या काळात होऊन गेले असावेत, असे अनुमान करण्याचा मोह अनेक अभ्यासकांना झालेला आहे, आणि तात्त्विक दृष्टीने पाहता त्यात बरेच तथ्य असल्याचे आढळते. नामदेवांच्या अभंगांची फार जुनी अशी बाडे आज उपलब्ध नसतील म्हणूनही असे झाले असण्याचा संभव आहे, हे खरे. आणि म्हणूनच तर संतकवींच्या अभ्यासकांवर व विशेषतः संतांच्या अभंगांच्या गाथा प्रसिद्ध करणारांवर अशी जुनी बाडे शोधून काढण्याचा प्रयत्न करण्याची जबाबदारी विशेष येऊन पडते. गाथ्यातील मजकूर निश्चित होण्याच्या दृष्टीनेही अशा संशोधनपूर्ण संपादनाची आज विशेष जरूरी आहे. याची कारणे अनेक आहेत. एक महत्त्वाचे कारण असे की महाराष्ट्रात एकाच नावाचे अनेक संतकवी झाले आहेत. ज्ञानदेव एक की दोन या वादाची येथे आठवण झाल्यावाचून राहणार नाही. या अनेकत्वाच्या वावटळीत नामदेवदेखील सापडले आहेत. नामदेव नावाचे संत एकाहून अधिक झाल्याचे वाङ्मयेतिहासात नमूद झाले आहे. विशेषत. विष्णुदास नामा आणि संत नामदेव यांच्या लेखनकर्तृत्वात

बरीच सरमिसळ झाली आहे. म्हणजे असे की विष्णुदास नामाने लिहिलेले कितीतरी अभंग आज नामदेवांच्या गाथ्यात सापडतात आणि यामुळे अनेक अनुमाने संभवतात. विष्णुदास नामाचे काही अभंग संत नामदेवाचे आहेत असे गृहीत धरून संत नामदेव हे आपल्या अभंगात आपले नाव 'नामा' आणि 'विष्णुदास नामा' लिहीत, असे अनुमान कित्येकांनी केले आहे. त्याची सत्यासत्यता तपासून पाहायची असेल तर वर सांगितल्याप्रमाणे नामदेवांचा शक्य तितका अविकृत गाथा संपादन करण्याचे प्रयत्न प्रथम व्हावयास पाहिजेत. एकाच नावाचे अनेक कवी होऊन गेल्यामुळेच नव्हे तर एका कवीच्या नावावर मागाहून कित्येकानी नवीन अभंग रचून मूळ गाथ्यात घुसडले असण्याच्या संभवनीयतेमुळेही वर निर्देशिलेल्या प्रकारची अधिकृत संहिता तयार होणे आवश्यक ठरते.

नामदेवांच्या बाबतीत विशेष गरज

संत नामदेवाच्या गाथ्याच्या बाबतीत तर मला अधिक त्याची आवश्यकता वाटते. कारण वारकरी पंथाच्या इतिहासात नामदेवांचे स्थान अनन्यसाधारण आहे. वारकरी पंथाचा पाया ज्ञानदेवानी घातला असे समजण्यात येत असले तरी वस्तुस्थिती तशी नाही. ज्ञानदेवाच्याही अगोदर हा पंथ अस्तित्वात होता. ज्ञानदेवांच्या काळात त्या पंथाच्या कार्याला भरघोस स्वरूप आले खरे; पण ते ज्ञानयुक्त भक्तीचे प्रतिपादन करणाऱ्या गूढवादी ज्ञानदेवाच्या उपदेशामुळे नाही, तर सर्वसामान्य बहुजन समाजास पेलता येण्यासारख्या प्रेमळ भक्तीचा नामदेवांनी जो उपदेश केला आणि आपल्या कीर्तनांच्या साहाय्याने जो प्रचार केला त्यामुळे. ज्ञानदेवीकार ज्ञानेश्वराचे विठ्ठलपंथानुयायित्व अमान्य करणाऱ्यांच्या दृष्टीने तर ही गोष्ट विशेष महत्त्वाची होय. या प्रश्नाचा विचार संतांच्या अधिकृत संहितावाचून कसा करता येणार ? नामदेवांच्या काळाचाही प्रश्न काही संशोधकांनी आणि भाषाकोविदानी गुंतागुंतीचा करून ठेवलेला आहे. त्यालाही चोख उत्तर देण्याचे साधन म्हणून अशा संहितेचा उपयोग प्रामुख्याने होईल, हे सांगायला नको. तथापी नामदेवाच्या आयुष्याचा एकंदर काल आणि त्यांच्या उत्तरायुष्यात दक्षिण महाराष्ट्रावर झालेले मुसलमानाचे आक्रमण लक्षात घेतले तर त्याबद्दल फारसे आश्चर्य वाटायला नको. नामदेव एक की अनेक, त्याचा काळ कोणता, वगैरे प्रश्नांचा निर्णय करण्यासाठी, सर्व प्रक्षेपादिकांचा विचार करून शुद्ध केलेली अधिकृत सहिता असणे आवश्यक नाही काय ? नामदेवाच्या अभंगाची अशी आवृत्ती तयार करण्याचे परिश्रम कुणी करील तर मराठी भाषा आणि वाङ्मयच नव्हे तर वारकरी पथाचा आरंभ आणि महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास यावर त्याचे फार उपकार होतील.

सुबंधांची सार्थ गाथा

ह. भ. प. श्री. सुबंध याच्याकडून प्रसिद्ध होत असलेल्या नामदेवाच्या गाथेच्या

प्रस्तुत भागाचे संपादन आतापर्यंत निर्देशिलेल्या पद्धतीने झाले असते तर त्याचे महत्त्व विशेष वाढले असते. प्रस्तुत विभागात, नामदेवानी लिहिलेले बाळक्रीडेचे आणि तीर्थावळींचे अभंग सार्थ व सटीप छापले आहेत हा या आवृत्तीचा एक विशेष होय. श्री. सुबंध यांचा संतवाङ्मयाचा अभ्यास सूक्ष्म आणि खोल आहे. त्यांनी संपादन केलेल्या 'अमृतानुभव' आणि 'चांगदेव पासष्टी' या ग्रंथांच्या आवृत्त्या ज्यानी पाहिल्या असतील त्याना माझ्या या विधानाचे प्रत्यंतर सहज येऊ शकेल. या आवृत्त्यांमध्ये यांच्या विद्वत्तेचे आणि रसिकतेचे मोठे सुंदर प्रतिबिंब पडलेले पाहावयास सापडते. आपल्या सहजसुबोध विवरणशैलीने त्यानी या दोन्ही ग्रंथांचे हृद्गत अभ्यासकासमोर अगदी उघड करून ठेवले आहे. ज्ञानेश्वरांचा 'अमृतानुभव' समजण्यासाठी आणि समजावण्यासाठी वेदांतज्ञानाच्या बैठकीची आणि बुद्धीच्या तीव्रतेची किती गरज असते हे नव्याने सांगायला नको. या दोन्ही गोष्टी तर श्री. सुबंध याच्याजवळ आहेतच पण याशिवाय वारकरी सप्रदायाचे अंतरंग ओळखण्यासाठी आवश्यक असलेली हृदयाची श्रीमंतीही त्याच्याजवळ आहे. ते स्वतः हरिकीर्तनात रंगून जाणारे साप्रदायी वारकरी आहेत, आणि विशेषतः नामदेवसांप्रदायी आहेत. त्यामुळे नामदेवाच्या अभंगाचे अंतरंग उकलून दाखविण्याचा स्वाभाविक अधिकार त्याना प्राप्त झालेला आहे. या भागातील प्रत्येक अभंगाचा भावार्थच नव्हे तर त्यातील रहस्य त्यानी किती कौशल्याने आणि हळुवारपणाने विशद करून सांगितले आहे हे पाहिले म्हणजे माझ्या विधानाची साक्ष पटेल. त्याच्या लेखणीतून बाहेर पडणारे नामदेवाच्या अभंगाचे पुढील भाग याहीपेक्षा अधिक सरस उतरतील अशी मला खात्री वाटते. कारण, नामदेवांच्या व्यक्तित्वाचे आणि कर्तृत्वाचे खरेखुरे प्रतिबिंब त्यांच्या बाळक्रीडेत किंवा आख्यानपर अभगात नसून स्फुट रचनेत आहे. त्या काळची सामाजिक परिस्थिती, त्या परिस्थितीशी झालेला नामदेवाच्या वैयक्तिक परिस्थितीचा संघर्ष, त्यातून विकसित झालेले त्याचे व्यक्तित्व, त्यातून उद्भवलेला त्याच्या सर्वांगीण कर्तृत्वाचा बहर इत्यादी अनेक गोष्टीचा अभ्यास करण्याच्या दृष्टीने त्यांच्या इतर रचनेला अधिक महत्त्व आहे. ही सर्व रचना, श्री. सुबंध याच्या रसाळ व रहस्योद्घाटक विवरणासह, शक्य तर आरंभी सुचविलेल्या पद्धतीनुसार अधिकृत संहितेच्या स्वरूपात लौकर बाहेर पडावी हीच इच्छा आहे.

तथापी, या विभागातील 'बाळक्रीडा' आणि 'तीर्थावळी' या नामदेवाच्या कार्याचे महत्त्वमापन करायला मुळीच उपयोगी नाहीत असा मात्र याचा अर्थ नाही. तीर्थावळीसबंधाने तर असे निश्चित विधान करायला हरकत नाही की, त्या वेळी वारकरी पंथाचे धुरीण म्हणून गाजलेल्या ज्ञानदेव–नामदेवाच्या दृष्टिकोनाचे प्रतिबिंब अगदी स्पष्टपणे दाखवणारा हा एक अत्यंत स्वच्छ असा आरसा आहे. या अभगाना 'तीर्थावळी' असे नाव दिलेले असले तरी त्यात ज्ञानदेव–नामदेवादी

संतांनी केलेल्या तीर्थयात्रेचे नुसते वर्णन आहे असे नाही. त्यासाठी काय तीनचार अभंग खर्ची पडले असतील तेवढेच. पण या तीर्थयात्रेच्या प्रसंगाच्या पार्श्वभूमीवर या दोन्ही संतांच्या आध्यात्मिक दृष्टिकोनात आरंभी असलेले अंतर आणि नंतर त्यामध्ये झालेला समन्वय स्पष्ट करणे हाच त्याचा मुख्य विषय ठरतो. आणि त्यावरून नामदेवाच्या कर्तृत्वाचे अचूक मोजमाप करणे केवळ शक्यच नाही तर सोपेही होते.

ज्ञानदेव व नामदेव यांचा भक्तिमार्ग

या दृष्टीने आपण या तीर्थावळीकडे पाहिले तर काय दिसून येते ? ज्ञानदेव हे भक्तिमार्गाचे पुरस्कर्ते होते, यात शंका नाही. पण त्यांना नुसती भक्ती नको होती, ज्ञानयुक्त भक्ती पाहिजे होती. 'म्हणौनि भक्तु येकु पाइं। ज्ञानिया जो' (ज्ञाने. ७–१०८) असा त्याचा सिद्धांत होता. इतकेच नव्हे तर ही ज्ञानयुक्त भक्ती, आपल्याला वर्णानुसार प्राप्त झालेली कर्मे निमूटपणे आचरीत करायची. 'जे का भक्तिपंथा वोटगले' त्यांची वार्ता सांगताना स्पष्ट म्हटले आहे की, 'कर्मेंद्रिये सुखे। करीती कर्मे अशेखे। जिये का वर्णविशेखे। भोगासि आली ।। विधीते पाळीत। निषेधाते गाळीत। मज देऊनि जाळीत। कर्मफळे' (१२–७६, ७७) अर्थात, ज्ञानदेवाच्या ज्ञानी भक्ताने वर्णव्यवस्था व विधिनिषेध सर्व पाळले पाहिजेत, असा त्यांचा आग्रह आहे. नामदेवराय हे आर्त भक्त होते. विषमतामूलक वर्णव्यवस्थेला व तदनुषंगिक विधिनिषेधांना कटाळले होते. 'बहु अपराधी जाण यातिहीन। पतितपावन पांडुरंगा' (चित्र० गाथा. ११७८), 'हीन दीन जाती मोरी पंढरीके राया। ऐसा तुमने नामा दरजी कायकू बनाया' (१८६८) 'देवा मेरी हीन जाती हो। काहुपे सहीयन जाती हो' (१९२४) हे व असेच इतर उद्गार काढण्याइतपत वर्णविषमतेच्या तीव्रतेचा त्यांना कटु अनुभव आला होता. 'तत्त्व पुसावया गेलो वेदज्ञासी। तव भरले त्यापासी विधिनिषेध ।। तया समाधान नुमजे कोणे काळी। अहंकार बळी झाला तेथे' (१३३६). यावरून विधिनिषेधांचाही त्याना कंटाळा आला होता; नव्हे, त्यांच्यामुळे अहंकार पुष्ट होऊन समाधानाला आणि परमेश्वराला मनुष्य आचवतो असे त्याचे स्पष्ट मत दिसते. या सर्वांना कंटाळून ते परमेश्वराकडे वळले होते आणि तेही इतक्या आर्ततेने की, त्यासमोर त्यांना दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीची पर्वा नव्हती. अशा आर्त भक्ताला तीर्थस्नानादिकाची आवश्यकता काय ?

ज्ञानदेव व नामदेव यांचा तीर्थक्षेत्रविषयक दृष्टिकोन

पण ज्ञानदेव या सर्व गोष्टींवर विश्वास ठेवणारे होते असे दिसते. 'जीवन्मुक्त ज्ञानी जरी जाले पावन। तरी देवतातीर्थ भजन न संडिती' असे त्यांना वाटत होते. त्यांनी नामदेवांची मुद्दाम भेट घेऊन त्यांना तीर्थयात्रेला चालण्याविषयी आग्रह

केला. परमेश्वराचा आर्त भक्तांपुढे तीर्थयात्रादी तुच्छ होत असे अनुभवणाऱ्या नामदेवाला हे पमंत कसे पडणार ? म्हणून मोक्षस्थळीस आलेल्या ब्राम्हणधर्माची व तीर्थक्षेत्रांशी व्रतांची प्रतिष्ठा पुन्हा स्थापन करण्याची ईर्ष्या बाळगणाऱ्या ज्ञानदेवांनी त्याना परमेश्वरासमोर नेले. पण परमेश्वरांनी उलट ज्ञानदेवांनाच विचारले की, 'सहज तीर्थरूप तूचि निरंतर । असता हा विचार काय करिसी !' यावर ज्ञानदेव उत्तर काय देणार ? नामदेवांचे संगतिसुख घेण्याची आपली इच्छा आहे, म्हणून तरी त्याला आपल्याबरोबर पाठवावे अशी गळ घातल्यामुळे विठोबांनी नामदेवाना ज्ञानदेवांबरोबर पाठवले; पण त्यांचे मन नामदेवाच्या, या आर्त भक्ताच्या वियोगाने तळमळत होते. 'निडारले नयन । स्वेदे भिजले वदन । हृदय झाले पूर्ण । करुणारसे ' अशी त्याची स्थिती झाली. बरे, इकडे ज्ञानदेवाबरोबर तीर्थयात्रा करीत असताना नामदेवरायाना तरी सुख होत होते काय ? मुळीच नाही. त्या सगळ्या संतांच्या समुदायात असूनही ' चित्तातूर थोर पडिलो ये परजनीं । न दिसे माझे कोणी जिवलग ' असे त्यांना वाटत होते. ' तूचि माझे व्रत तूचि माझे तीर्थ । तूचि धर्म अर्थ काम देवा ' असे मानणाऱ्या नामदेवरायाना भूतळावरील तीर्थक्षेत्रांच्या दर्शनाने आनंद कमा होणार ? मोक्षप्राप्तीसाठीही यांची काही गरज नाही याची त्याना जाणीव होती. ' यज्ञयाग दान व्रत उद्यापन । हे नेणे मी साधन काय करू ।। जपतप होम स्वधर्मरक्षण । नव्हे तीर्थाटन काय करू' (१२१९) ' न लगे करावे यज्ञयाग । न लगे आणिक मत्रलाग । एक सेविलिया पांडुरंग । अनंत तीर्थ घडतील ' (१७३०), 'तीर्थ करिसी तरी कापडीच होसी । परी वैष्णव न होसी अरे जना ' (१५६५), अशी ज्याची नितांत श्रद्धा, त्यांना ज्ञानदेवाबरोबर का होईना, केलेल्या तीर्थाटनापासून सुख नव्हते यात आश्चर्य नाही. प्रवासात ते नेहमी दुश्चित्त असत. त्यांना संती वाटत असे. ती घालविण्यासाठी ज्ञानदेवानी नामदेवाना पुष्कळ ब्रम्हज्ञान सांगितले. पण त्याचा काही उपयोग झाला नाही. मेघावाचून इतर कुणाकडेही ढुंकूनदेखील न पाहणाऱ्या चातकाप्रमाणे पढरिनाथाच्या ठिकाणी असलेला नामदेवाचा दृढ भाव पाहून ज्ञानदेव थक्क झाले आणि त्यानी धन्योद्गार काढले. इतकेच नाही तर ज्ञानयुक्त भक्ती प्रतिपादन करणाऱ्या ज्ञानदेवानी नामदेवाना त्याच्या या भक्तीचे रहस्य विचारले आणि नामदेवानी ते नम्रतापूर्वक विशद करून सांगितले. 'येर कर्म धर्म सर्वही पाल्हाळ । श्रमुची केवळ जाणिवेचा' (१४) केवळ ज्ञान, कर्म, धर्म ही सर्व व्यर्थ आहेत. *विठोबाचे एकविध नामस्मरण हाच खरा मार्ग होय असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा आशय होता,* आणि तो ज्ञानदेवाना पटला. त्यानतरच्या प्रवासात सर्वजण पाण्यावाचून तडफडत असताना नामदेवाने केलेल्या धाव्यामुळे 'तव गडगडीत कूप उदके ओसंडला । कल्पाती खवळला सिंधु जैसा ' हे पाहून तर ज्ञानदेवाचे अंतःकरण भरून आले, त्यानी एकदम नामदेवांना आलिंगन दिले आणि स्पष्ट मान्य केले की ' तीर्थयात्रे जाणे काही न लगे करणे ।

ऐकुनी तुझे गाणे सुखरूप ' (१८) आणि ही प्रचीती आणून देणाऱ्या नामदेवांच्या ' चरणासी लागला ज्ञानदेव.'

ज्ञानदेवांच्या विचारसरणीचा विकास

ज्ञानदेवाच्या आणि नामदेवाच्या मीलनाचा हा प्रसंग अत्यंत वहारीचा आहे. त्यात या दोन्ही पारमार्थिकाचा आध्यात्मिक दृष्टिकोन स्पष्टपणे प्रतिबिंबित झालेला आहे. नामदेवांनी स्वीकारलेल्या, अनुभवलेल्या, प्रतिपादलेल्या आणि प्रसृत केलेल्या नाम भक्तीचे किंवा आर्त भक्तीचे माहात्म्य तर त्यावरून दिसून येतेच, पण दुसऱ्याही एका दृष्टीने हा प्रसंग महत्त्वाचा आहे. ज्ञानदेवांच्या पारमार्थिक विचारसरणीतील उत्क्रांतीची, विकासाची पुढील अवस्था यात स्पष्ट झालेली आहे, असे मला वाटते. भक्तिमार्गाचे प्रतिपादन करून, गीतेच्या आधारे, त्यांनी परमेश्वरप्राप्तीचे दरवाजे सर्व वर्णांना उघडे करून दिले हे खरे, पण त्याचा विशेष भर ज्ञानयुक्त भक्तीवर होता. ही ज्ञानयुक्त भक्ती अज्ञानी भोळ्याभावड्या लोकांना साधणार कशी ? आणि अंतःकरणातील उत्कट भावाने जर ईश्वर मिळू शकतो तर त्यासाठी, मनुष्यमात्राच्या ठिकाणी आपल्या अस्तित्वानेही अहंकार निर्माण करणाऱ्या ज्ञानाची आवश्यकता काय आहे ? त्यासाठी अंतःकरणपूर्वक भक्तीची, आर्त भक्तीचीच आवश्यकता आहे. तेवढ्यानेही ईश्वर सहज मिळू शकतो. हे रहस्य ज्ञानदेवांना तीर्थाटनात नामदेवाच्या संगतीने कळले आणि ते त्यांनी मान्य केले. यात त्यांच्या विचारसरणीचा विकास आहे.

तीर्थक्षेत्रव्रतांची अनावश्यकता

तीर्थाटनात दुसरीही एक गोष्ट ज्ञानदेवाना पटली. परमेश्वरप्राप्तीच्या इतर साधनापेक्षा पथराज भक्तिमार्गाचे प्रतिपादन करूनही ' जिये यज्ञदानादि पार्थिके । इये कर्मे आवश्यके । तिये न संडावी पार्थिके । पाऊले जैसी ' (ज्ञाने. १८–१४९) याप्रमाणे यज्ञदानादिकाची आणि अर्थातच तीर्थक्षेत्रांचीही आवश्यकता प्रतिपादन करणाऱ्या ज्ञानदेवांवर तत्कालीन ब्राम्हण धर्माचा जबरदस्त पगडा होता असे स्पष्ट दिसते. नामदेवानी यांची अनावश्यकता ठासून प्रतिपादन केली आहे. याला अनेक सामाजिक कारणे असू शकतील. त्या वेळच्या धर्मनिष्ठ ब्राम्हणानी ज्ञानदेवाना उपनयनाचीही परवानगी नाकारून त्याचे ब्राम्हणत्व अमान्य केले असले तरी ज्ञानदेव मात्र स्वतःला त्याच वर्गाचे प्रतिनिधी समजत होते. त्या वेळचा ब्राम्हण वर्ग तीर्थक्षेत्रादिकासारख्या अनुत्पादक धर्मात मग्न राहून आपला हा आचारधर्म इतरावरही लादीत होता. यातून बाहेर पडणे अत्यंत आवश्यक होते. ज्ञानदेव ते करू शकले नाहीत. आपल्या समाजाच्या रूढीची पकड त्यांच्यावर इतकी होती की, तिच्यातून बाहेर पडणे त्याना इष्टही वाटले नाही. आणि म्हणूनच ' जीवन्मुक्त ज्ञानी जरी जाले पावन । तरि देवतीर्थभजन न संडिती ' असे त्यानी

म्हटले आहे. नामदेवांच्या भेटीला आले तेव्हा ज्ञानदेवाचे हे मत होते. पण तीर्थाटन करीत असताना नामदेवांच्या बरोबर केलेल्या विचारविनिमयाने आणि अनुभवाने त्यांनी मान्य केले की, 'तीर्थ यात्रे जाणे काही न लगे करणे'. ज्ञानदेवाच्या विचारात झालेला हा दुसरा बदल होय. आणि हा घडवून आणण्याचे कार्य नामदेवांनी केले. समाजपुरुषाच्या पायात पडलेल्या तीर्थक्षेत्रादी व्रताच्या रूढीच्या शृंखला तोडण्याचे धैर्य नामदेवांनी दाखवले. नामदेव ज्या वर्गातून पुढे आले होते त्याच्या आध्यात्मिक व सामाजिक गरजा लक्षात घेऊनच त्यांनी तीर्थक्षेत्रव्रताच्या रूढीतून त्यांना सोडवण्याचा हा मार्ग स्वीकारला. त्याचा त्यांनी सर्वांना उपदेश केला. इतकेच नाही तर तो त्यांनी स्वत: इतक्या निष्ठेने आचरला की त्यामुळे ज्ञानदेवांनाही तो मान्य करणे भाग पडले. वारकरी पंथाचे नेतृत्व ज्ञानदेवापेक्षाही नामदेवांकडे अधिक होते असे मला वाटते ते यामुळे. आर्त भक्ताच्या ठिकाणी मागाहून ज्ञानियाची लक्षणे आपोआप उमटतात, त्याला द्वैताद्वैताचे ज्ञान नसताही तो जगदात्म्याशी आणि त्याच्या जगद्रूप आविष्काराशी अद्वैतवृत्तीने तद्रूप होतो. याचे एक अतिशय सुंदर उदाहरण या तीर्थावळीत आढळते. तीर्थयात्रा करीत करीत ज्ञानदेव व नामदेव काशीला गेले. तेथे गर्वाने ज्ञानेश्वराच्या पायाला मिठी मारली. ती सोडण्याचा आग्रह करीत असताना नामदेवराय म्हणतात की, 'नामा म्हणे सोडा बाई । ज्ञानदेव सर्वा ठायी' यावरून त्याचे प्रत्यंतर येत नाही काय ?

वर्णजातिधर्माची व्यर्थता

तीर्थावळीच्या पूर्वार्धात तीर्थक्षेत्रादी व्रताची व्यर्थता व्यक्त झाली आहे, तर उत्तरार्धात मन्दिर-क्षेत्रामधे वर्णांची किंवा जातींची समता सूचित झाली आहे. आणि यामुळे पूर्वार्धाप्रमाणेच हा उत्तरार्धही फार महत्त्वाचा आहे. या सर्व प्रसंगात साकार परमेश्वराची म्हणजे विठोबाची मध्यस्थी खेळवलेली असल्यामुळे त्याला पौराणिक चमत्काराचे स्वरूप आलेले आहे, हे खरे. त्याकडे दुर्लक्ष करून त्यातील भावार्थ तेवढा आपण पाहू. तीर्थे करून आल्यावर व्रताचे उद्यापन म्हणून विठोबाने मावंदे करण्याचा बेत केला आणि त्यासाठी पंढरपुरातील सर्व ब्राम्हणांना जेवायला बोलावण्याचे ठरवले. विठ्ठल स्वत: यजमान झाले. सर्व संतांना बरोबर घेऊन त्यांनी क्षेत्रस्थ ब्राम्हणांना आमंत्रण केले. त्या कर्मठ आणि अभिमानी ब्राम्हणांनी विठोबाला त्याची कुळवृत्ती वगैरे विचारली. विठोबानेही ती सांगितली. पण त्यावरून त्या ब्राम्हणांना विठोबाच्या खऱ्या स्वरूपाची ओळख पटू शकली नाही. तथापी, त्याच्या वेषावरून तो ब्राम्हण असावा या कल्पनेने त्यांनी आमंत्रण स्वीकारले. त्याप्रमाणे जेवणेही झाली. त्यानंतर 'तुमचे कृपादृष्टि करावे भोजन' असी आपली इच्छा असल्यामुळे आपण क्षणभर येथेच थांबावे, असी विठोबाने विनंती केली. ब्राम्हण थांबले. देवभक्ताच्या जेवणासाठी ताट वाढले गेले. पण हे सर्व होत असताना

नामदेवराय मानावर होते कुठे ? आपल्याविषयीचे विठोबाचे प्रेम पाहून त्याचे देहमान हरपले होते आणि त्याच स्थितीत ते महाद्वारावर उभे होते. हे लक्षात घेताच विठोबांनी स्वतः धावत जाऊन, नामदेवांना आलिंगन देऊन उचलून आणले, आणि आपल्या हाताने त्यांना, त्यांचा सुखसमाचार घेत घेत जेवू घातले. त्यानंतर 'नामयाचे उच्छिष्ट स्वीकारिले देवे.' आणि मग काय विचारता ! नामदेव हे जातीचे शिंपी आहेत हे ब्राम्हणांना ठाऊक होते. त्याचे उच्छिष्ट या यजमानाने स्वतः खावे म्हणजे काय ? याच्या ठिकाणी वर्णाश्रमधर्म मुळीच दिसत नाहीत. एरवी या यजमान ब्राम्हणाने नामदेव शिंप्याचे उष्टे खाल्ले नसते ? वर्णाश्रम न पाळणाऱ्याकडे आपण जेवलो यात आपण फार मोठे पातक केले. आपले हे अपकृत्य लपवण्याचा ते बेत करू लागले. काहींनी तर असा तर्क केला की, ज्या अर्थी नामदेवाचे उष्टे याने खाल्ले त्या अर्थी हा 'नामयाचा मायबाप' म्हणजे आईवडिलांसारखा नातेवाईक, म्हणजे शिंपीच असला पाहिजे. आणि याच्या घरी आपण जेवलो म्हणजे अब्राम्हणाच्या हातचे अन्न खाल्ले ! तेव्हा याबद्दल आपणच प्रायश्चित्त घेतले पाहिजे. या विचाराने ते ब्राम्हण तेथून निघाले. त्यांची ती कोमेजलेली तोंडे पाहून विठोबानी चौकशी केली, तेव्हा ते स्पष्ट म्हणाले की, 'जातीचे ते शिंपी विश्व जाणे याते। प्रत्यक्ष मागाते जेवविले' इतकेच नाही तर 'उच्छिष्ट निजमुखे स्वीकारले यांचे.' यावरून तुमच्या ठिकाणी काहीच क्रियाकर्म नाही. वर्णाश्रमधर्म नाही. तुम्ही सगळा धर्म बुडविला. तुम्ही आहात तरी कोण ? 'काय तुमचा नामा अंगभूत ?' नामदेव काय तुमचा नातेवाईक आहे की काय ? तसे असेल तर तुम्ही आम्हाला अवर्डवर करून चागलेच फसवले ! कारण तुमच्या वेषावरून आम्ही तुम्हांला ब्राम्हण समजलो. यावर विठोबाने त्यांना चागले उत्तर देऊन तुम्ही वेदवक्ते असून तुमचा भेदभ्रम अजून मावळलेला नाही असे सांगितले. इतकेच नाही तर जेवायला आरंभ करताना तुम्ही या गोष्टीची विचारणा का केली नाही, असा टोमणाही मारला. तथापी, आपल्या समन्वयाच्या दृष्टीने विठोबाने प्रायश्चित घेण्याची तयारी दाखवली. पण तत्पूर्वी त्यानी स्पष्ट सांगितले की काम क्रोध दूर सारून या नामदेवाने आपल्या अंतःकरणात मला साठवून ठेवले असल्यामुळे मी त्याच्या उच्छिष्टाचा अधिकारी आहे. माझ्या भक्ताना मी देवासारखे पूज्य मानतो. इतके सांगितले तरी त्या कर्मठ ब्राम्हणाना उमज पडेना. 'प्रतिपादले वेदी जे जे धर्म। ते ते आचरावे विहित क्रिया कर्म। जे जे वर्णाश्रमे आले जया' असा उपदेश त्यांनी विठ्ठलाला केला. इतकेच नाही तर 'आचार प्रथम ब्राह्मणाचा धर्म' असे म्हणून त्याला ब्राम्हणधर्मही शिकवले. त्यांनी विठ्ठलाला प्रायश्चित्त घ्यायला सांगितले. त्याप्रमाणे विठ्ठलाने ते घेतलेही. प्रत्यक्ष परमेश्वराने घेतलेल्या या प्रायश्चित्तावर राही आणि रुक्माई, सत्यभामा आणि नारद, व रुक्माई आणि विठ्ठल यांच्यामध्ये संवाद झाले. त्यांतून रुक्मिणी, नारद आणि विठ्ठल यानी भक्तिप्रेमाचे रहस्य अतिशय

उत्तम रीतीने उकलून दाखविले आहे. रुक्मिणीने सांगितले की, प्रत्यक्ष परमेश्वरानेही प्रायश्चित्त घेतले याचे कारण नामदेवाच्या म्हणण्याप्रमाणे आपल्या भक्ताच्या ठिकाणी असलेले प्रेम. भक्तांच्या प्रेमासाठी परमेश्वर काय मागचे शिल्लक ठेवतो? लोक-लाजदेखील तो बाळगत नाही. त्यांचेच काय पण 'न पाहे तयांचे जाति कुळ धर्म । वर्णाश्रमधर्म शुद्ध याती.' भक्त आपणाला किती आवडतात याचे विठ्ठलाने केलेले वर्णन अतिशय बहारीचे आहे. ते मुळातच संपूर्ण वाचावे.

भक्तीच्या क्षेत्रात वर्णाश्रम नाहीत

तीर्थयात्रेनंतर केलेले मावंदे व त्यातून निर्माण झालेला हा प्रायश्चित्ताचा प्रसंग अनेक दृष्टींनी महत्त्वाचा आहे. भक्तिप्रेमाचे सर्वश्रेष्ठत्व व भक्ताचे परमेश्वर-प्रियत्व हे त्यातील मुख्य प्रतिपाद्य होय. त्याच्याच अनुषंगाने इतर काही गोष्टींवरही महत्त्वाचा प्रकाश पडतो. मावंदासाठी आलेल्या ब्राम्हणांचा कर्मठपणा आणि अहंकार, त्यांची भेदबुद्धी आणि जातिकुळाचा अभिमान यांचा त्यात वारंवार उल्लेख आलेला आहे. अशा ब्राम्हणांना 'त्या कैचे चरण प्राप्त तुमचे ' असे म्हणून रुक्मिणीने त्यांना परमेश्वर प्राप्त होऊ शकत नाही हेच सुचविले आहे. पण एव-ढ्याने संपले असे नाही. या ब्राम्हणांचा ' वर्णाश्रमापरत्वे बोलिले जे धर्म । ते ते विहित कर्म आचरावे ' असा आग्रह होता. *त्यांच्या मनाचे समाधान व्हावे म्हणून विठ्ठलाने* प्रायश्चित्त घेण्याचे नाटक करून वर्णाश्रमधर्माला मान दिल्यासारखे दाखवले हे खरे; पण रुक्मिणीच्या म्हणण्याप्रमाणे पाहिले तर त्याने हे प्रायश्चित्ताचे नाटक फक्त भक्तप्रेमामुळे केले, मनापासून नाही. त्याचे *अंत:करण त्याच्या कृतीत व्यक्त झाले आहे आणि ही कृती काय सुचवते ? हेच नाही का, की भक्तीच्या क्षेत्रात* जातिकुळाची परमेश्वर पर्वा करीत नाही. आपला भक्त कोणत्याही जातीतला असला तरी तो त्याला वंद्य वाटतो त्याच्याबरोबर भोजन करणे, इतकेच नाही तर त्याचे उच्छिष्ट भक्षण करणे देखील त्याला आवडते. हे करणे कदाचित वर्णाश्रम-धर्माविरुद्ध असेल, नव्हे, आहे असे गृहीत धरले तरी परमेश्वर तेही करतो. याचा अर्थच हा की भक्तीच्या क्षेत्रात त्याला वर्णाश्रमधर्म मुळीच मान्य नाहीत.

सहभोजनाचा दुसरा प्रसंग

आणि ही गोष्ट आपल्या कृतीने अधिक स्पष्ट करण्यासाठीच की काय, पण चंद्रभागेवर केलेला संकल्प पूर्ण *करण्याच्या निमित्ताने विठ्ठलाने क्षेत्रवासी* ब्राम्हणाना पुन्हा भोजनाला बोलावले. यात 'पुढती कौतुक करणे तुजलागी ' हाच विठ्ठलाचा हेतू आहे, हे नामदेवाने ओळखले होते. रुक्मिणीलादेखील 'आजिचे कौतुक पहा अभिनव ' असे ते आरमी म्हणाले. विठ्ठलाने केलेले हे कौतुक कोणते ? *रुक्मिणीला त्यानी ते आधीच सांगितले की* ' अवघे संतजन आमुचे सांगाती । जेवू एका पक्ती सरीसे आम्ही.' सर्व भक्त, मग ते कोणीही असोत, कोणत्याही जातीचे

असोत, सारखेच आहेत. आम्ही सर्वजण मिळून आज एका पंगतीत जेवू. अनेक जातीच्या लोकानी एका पंगतीत जेवणे हे वर्णाश्रमधर्माविरुद्ध होते, आणि तरीही विठ्ठलाला तो सोहळा क्षेत्रस्थ ब्राम्हणांना दाखवायचा होता. यातला हेतू आता पुन्हा स्पष्ट करायला पाहिजे असे नाही. आमंत्रणाप्रमाणे क्षेत्रस्थ ब्राम्हण आले, त्यांनी भोजन केले आणि नंतर मग संतांची पंगत बसली. तिच्यात कोण कोण होते ? निवृत्ती, ज्ञानदेव, सोपान, सावता माळी, जगमित्र, असद सुदामा, नरहरी सोनार हे तर होतेच, पण शिवाय चोखा आणि बंका महार, गोरा कुमार हेही होते. म्हणजे महार, कुमार, सोनार, माळी, ब्राम्हण वगैरे सर्व जातीचे भक्त एका पंगतीत होते. विठ्ठलाने त्या सर्वांची पूजा केली, त्याच्या गळ्यात तुळशीमाळा घातल्या आणि मग सर्वांना त्याने आपल्या हाताने जेवू घातले. 'सकळा मुखी कवळ देतसे निजकरे । उच्छिष्ट पीतांबरे सावरी तो ' हा पंगतीचा अवसर पाहताच क्षेत्रस्थ ब्राम्हणांचे डोळे उघडले.' त्यानी ओळखले की, हा यजमान म्हणजे 'पाडुरंग साच.' त्याच्याकडून होत असलेला भक्ताचा आणि भक्तीचा गौरव पाहून त्या ब्राम्हणाचा अहंकार गळाला विठ्ठलाने मग कृष्णावतारीचे आपले रूप धारण केले आणि भक्तावरोवर प्रेमसुखाचा सोहळा अनुभवला, आणि ब्राम्हणांशी गुजगोष्टी करण्याच्या निमित्ताने आपल्या सर्व भक्ताचे कोडकौतुक केले. ते ऐकून ब्राम्हणांनी म्हटले, 'वेदशास्त्रपठने वाहिर्मुख वने । केली अभिमाने छळण बुद्धी ।। धिक् ते जाणपण कुळाचेनि अभिमाने । अंतरलो गा तेणे ' आता यापुढे तुझ्या भक्तांची सेवा 'हेचि व्रततीर्थ क्रियाकर्म आम्हा.' ब्राम्हणाचे झालेले हे परिवर्तन वेदशास्त्रांचे ज्ञान, जातिकुळाभिमान, तीर्थव्रते इत्यादिकांची निरर्थकताच दाखवीत नाही काय ? या सूचित भावार्थावर ज्ञानदेवानी ' न लगे तीर्थाटन कायाक्लेश जाण । न लगे अनुष्ठान करणे वहु ।। न लगती सायास करणे उपवास ।' इत्यादी शब्दांत या भक्तिमार्गाचे रहस्य आपल्या तोंडून स्पष्ट केले. तीर्थाटनादिकाच्या निरर्थकतेसंबंधी ज्ञानदेवानी काढलेला हा पुनरुद्‌गार त्याच्या मतात झालेला फरक नि:संदिग्ध रीतीने स्पष्ट करतो. अनेक जातीचे एका पंक्तीतील भोजन ज्ञानदेवानी पाहिले इतकेच नाही तर त्यात ते स्वत. जेवले, यावरून वर्णविषमताही त्यानी अमान्य केली हे स्पष्ट होत नाही काय ? या सर्व गोष्टी घडून पंढरपूर येथील क्षेत्रस्थ ब्राम्हणाचीही शरणागती दाखवून यांचेही मतपरिवर्तन झालेले स्पष्ट केले आहे सारांश, नामदेवांनी तीर्थाटनाविरुद्ध आणि विषमतेविरुद्ध जो बंडाचा झेंडा उभारला होता त्याखाली इतर सर्व शूद्र मंडळीबरोबर ज्ञानदेवादी संत आणि पंढरपूरनिवासी ब्राम्हण हेही गोळा झाल्याचे मोठे मनोहर दृश्य तीर्थावळीत नामदेवानी दाखवले आहे आणि हेच तीर्थावळी प्रकरणाचे रहस्य होय भक्तीचे सर्वश्रेष्ठत्व, भक्ताचे व देवाचे परस्परावरील निर्व्याज प्रेम याच्या पार्श्वभूमीवर वारकरी पंथातील या दोन सामाजिक क्रांतींचे दिग्दर्शन हळुवार रीतीने करताना नामदेवानी मनाचा जो ममनोलपणा आणि निराग्रहीपणा

दाखविला आहे त्याची गोडी काही विशेष आहे. त्यामुळेच वारकरी पंथाचे नेतृत्व करणाऱ्या नामदेवरायांनी आरंभिलेल्या रूढीभंजक आणि समताप्रस्थापक कार्याचा परिणामकारक ठसा वाचकाच्या आणि श्रोत्याच्या मनावर उमटतो.

नामदेवांचे उत्तर हिंदुस्थानातील कार्य :

या तीर्थयात्रेच्या प्रसंगावरून नामदेवाच्या आयुष्यातील दुसऱ्या एका प्रसंगावर फार महत्त्वाचा प्रकाश पडतो. ज्ञानदेवांनी तीर्थयात्रा करण्यापूर्वीच 'ज्ञानदेवी' लिहिली होती. त्यामुळे हिंदुस्थानचे भ्रमण करून आलेल्या अनुभवांची बैठक ज्ञानेश्वरीतील तत्वज्ञानाला आहे असे म्हणता येत नाही. नामदेवाच्या बाबतीत मात्र तसे नाही. या तीर्थयात्रेत पुण्य जोडण्याचा नामदेवाचा हेतू नव्हता हे तर खरेच. पण या निमित्ताने झालेल्या भ्रमणात त्यांना आपल्या देशाची, विशेषतः उत्तर हिंदुस्थानची एकंदर परिस्थिती अवलोकन करता आली. त्यांच्या अवलोकनातून अविंधांनी हिंदू धर्मावर चालवलेले आक्रमण सुटले असेल हे शक्य वाटत नाही. हे आक्रमण थोपवून धरण्याची आवश्यकता त्यांना वाटली असली पाहिजे. आणि त्यामुळेच आपल्या उत्तर आयुष्यात उत्तर हिंदुस्थानातील पंजाब प्रांतात जाऊन त्यांनी आपले धर्मसंस्थापनेचे कार्य केलेले दिसते. आलेल्या अनुभवातून स्फूर्ती घेऊन कार्य करणारे वे कृतिवीर मन होते. आणि म्हणूनच आपल्या परमप्रिय पंढरपुराचा परित्याग करून त्यांनी आपले उत्तर आयुष्य पंजाबात घालवले. तेथील लोकांना धर्मप्रवण करून इस्लाम धर्माच्या आक्रमणाला थोपवून धरले. पंढरपूरच्या विठोबाचे ते अनन्यभक्त असल्यामुळे त्यांनी हीच विठोबाची भक्ती पंजाबात न्यावी, यात आश्चर्य नाही. त्यांच्या नावाने तिकडे एक स्वतंत्र पंथ स्थापन झालेला आहे; आणि तो अजूनही विद्यमान आहे. नामदेवरायांच्या कीर्तीची ती उज्ज्वल पताकाच नव्हे काय ? तेथे असताना त्यांनी काव्यरचनाही केली. तिच्यातील काही भाग शिखांच्या ग्रंथसाहेबात समाविष्ट करण्यात आलेला आढळतो. याचा अर्थच असा की, नामदेवरायांच्या व्यक्तित्वाची आणि कर्तृत्वाची छाप केवळ तेथील हिंदूवरच नव्हे तर शिखांवरदेखील पडलेली होती. त्यांच्या कार्याच्या थोरवीचे हे एक उत्तम निदर्शक होय. उत्तर हिंदुस्थानात जाऊन भक्तिसंप्रदायाचा प्रचार करण्याचे त्यांचे हे धार्मिक कार्य पाहिले म्हणजे त्यांच्या विशाल अंतःकरणाची, विस्तृत कर्तव्यक्षेत्राची आणि व्यापक कृतिशीलतेची यथार्थ कल्पना येते. महाराष्ट्राबाहेर जाऊन मराठी दैवतांची आणि मराठी भाषेची कीर्ती तिकडे पसरवणारे नामदेव हे पहिलेच संत आहेत. त्यांनी मराठी भाषेची कीर्ती तिकडे पसरविली; कारण, त्यांच्या तेथील काव्यातून अनेक मराठी शब्द आणि व्याकरणरूपे विखुरलेली आढळतात. त्यांचे हे कार्य नामदेवसंप्रदायाला नव्हे तर अखिल महाराष्ट्राला भूषणभूत होऊन राहिलेले आहे यात शंका नाही. या कार्याचे स्फूर्तिस्थान तीर्थावळीत आहे सहासे वर्षांपूर्वी नाम-

देवराय पंजाबात गेले आणि त्यांनी तेथील हिंदूंना त्यांच्या धर्मसंकटात साह्य केले. हे राष्ट्रीय एकीकरणाचे कार्य एका महाराष्ट्रीय संताने केले ही किती अभिमानाची गोष्ट आहे ! उत्तर हिंदुस्थानातील जनता धर्मसंकटात असताना त्यांच्या साहाय्यार्थ महाराष्ट्रीय वीर धावून गेल्याची अनेक उदाहरणे इतिहासात आहेत. त्या वीरांना मार्ग दाखविण्याचे कार्य नामदेवांनी कितीतरी शतके अगोदर करून ठेवले होते. दुर्दैवाने पाकिस्तानच्या निर्मितीमुळे अशाच दुसऱ्या धर्मसंकटात पंजाबातील जनता आज सापडलेली आहे. तेथे झालेल्या अविंधांच्या आक्रमणामुळे तेथील हीनदीन जनता आज नामदेवरायांच्या पवित्र महाराष्ट्र भूमीकडे धाव घेत आहे. त्यांना याही वेळेला आश्रय देऊन व साहाय्य करून आत्मसात करून घेण्याचे कार्य महाराष्ट्र जनतेने करणे हे तिचे कर्तव्यकर्म नाही काय ? नामदेवरायांच्या नावाची बिरुदे मिरवणाऱ्या सांप्रदायिकांनी या बाबतीत पुढाकार घेणे प्रसंगोचित होईल. जनताजनार्दनाच्या रूपाने महाराष्ट्रातील घराघरातून असलेली विठ्ठलमूर्ती त्यांना आपल्या भक्तिप्रेमाचा अनुभव आणून देईल तर देशाच्या दृष्टीने किती बहार होईल !

तीर्थावळी व बाळक्रीडा

तीर्थावळीतील ही भक्तिप्रेम—रहस्याची पार्श्वभूमी लक्षात घेतली म्हणजे या ग्रंथातील ' बाळक्रीडे 'चे रहस्यही सहज लक्षात येईल. श्रीकृष्णाचे सर्वच चरित्र आणि विशेषत: त्याची बाळक्रीडा भक्तीचे श्रेष्ठत्व उकलून दाखविणारी आहे. भक्तांची छळणा करणाऱ्या अभक्ताचा नाश करून गोपगोपींना त्याने आपले प्रेम मुक्तहस्ताने वाटले. त्याची अनेक उदाहरणे बाळक्रीडेत आहेत. या दोन्ही प्रकरणात देवभक्ताचे प्रेम अत्यंत सरसतेने वर्णिलेले आढळते. इतकेच नाही तर सूक्ष्म दृष्टीने पाहिल्यास त्यात साम्यविरोधाची मोठी सुंदर चित्रे पाहावयास सापडतात. ' तीर्थावळी 'त तीर्थक्षेत्रादी व्रतांची अनावश्यकता सांगितलेली आहे, तर ' बाळक्रीडे 'त चंपाषष्टी, संकष्टचतुर्थी इत्यादी व्रताचा श्रीकृष्णाने आपल्या कृतींनी उपहास केलेला आहे. नामदेवादी भक्तांवरील विठोबाच्या निरतिशय प्रेमाचा देखावा ' तीर्थावळी 'त आढळतो, तर गोपगोपिकांवरील श्रीकृष्णाच्या अव्याज प्रेमाचे दर्शन ' बाळक्रीडे'त घडते. भक्तावर प्रेम करताना विठोबा ' न पाहे तयाचे जाती कुळ धर्म । वर्णाश्रम धर्म शुद्ध वाणी ', तर गोपबालकाबरोबर खेळताना श्रीकृष्णही ' विचारिता याति कुळ अमंगळ । न विचारी काळ वेळ धावे. ' ज्ञानदेव नामदेवाना घेऊन गेल्यामुळे विरहार्त विठ्ठलाचे दर्शन ' तीर्थावळी 'त घडते, तर अक्रूराबरोबर जात असताना गोपगोपिकांच्या विरहाने दु:खी झालेल्या श्रीकृष्णाचे दर्शन ' बाळक्रीडे 'त होते. पहिलीत विठ्ठलाच्या वियोगाने तळमळणारा नामदेव भक्त पाहावयास सापडतो, तर दुसरीत श्रीकृष्णाच्या विरहाने प्राण पाखडणाऱ्या गोपी दिसतात. आपल्या भक्ताचे दु:ख नवारण्यासाठी विठोबाने ज्ञानदेवाला सांगितलेले असते, तर ' जीवनावीण मत्स्य

तैसे ' तळमळणाऱ्या गोपगोपींच्या शांतवनासाठी श्रीकृष्णाने उद्धवाला पाठवलेले आहे. सारांश, या दोन्ही प्रकरणात देवभक्तांच्या परस्परावरील प्रेमसागरावर उचंबळणाऱ्या भावलहरींबरोबर वाचकाचे अंतःकरण एकसारखे आंदोलन पावत राहते. आधीच प्रसंग रसाळ आणि त्यात नामदेवासारखा प्रेमळ आणि आर्त भक्त त्याचे वर्णन करणारा, तेव्हा भक्तिभावाची काव्यगंगा दुथडी वाहू लागल्यास आश्चर्य नाही. या गंगेचे पुण्यपावन जल वाचकापर्यंत आणून पोचवण्याचे, इतकेच नव्हे तर त्याची गोडी चाखविण्याचे श्रेय ह. भ. प. सुबंध यांच्यासारख्या भक्तिसांप्रदायात मुरलेल्या रसिक व विद्वान वारकऱ्याला आहे. त्यांच्या या पवित्र कार्याबद्दल त्यांना शतशः धन्यवाद देऊन त्यांचे आभार मानणे हे आपले कर्तव्य नाही काय ?

६ तुकारामांचे अभंग

कै. लाड व तुकाराम

सुप्रसिद्ध* मराठी साहित्यिक कै. लाड याच्या स्मारकाप्रीत्यर्थ होणाऱ्या या व्याख्यानमालेतील आजचा माझा विषय एका दृष्टीने अधिक जवळचा आहे. कारण तुकाराम हा लाडांचा विशेष लाडका कवी होता. सात-आठ वर्षांपूर्वी तुकारामाच्या त्रिशतसांवत्सरिक उत्सवाच्या प्रसंगी तुकारामबोवांच्या अभंगाची सरकारी गाथा पुन्हा छापून प्रसिद्ध करण्यात आली ती, परवा माननीय मुख्य मंत्री श्री. यशवंतराव चव्हाण यानी सांगितल्याप्रमाणे, लाडांच्या स्फूर्तीने, प्रेरणेने व त्यांच्याच संपादकत्वाखाली. या पुनर्मुद्रित संहितेला 'तुकारामांचे चरित्र, काव्य, शिकवणूक व अभ्यास याची सांगोपांग चर्चा करणारा एक प्रबंध' जोडला जायचा होता. पण विस्तार व विलंब फार होऊ नये म्हणून त्या वेळी जोडायचा राहिलेला तो प्रबंध गेल्याच वर्षी स्वतंत्र पुस्तकाच्या स्वरूपात प्रसिद्ध झाला. दुर्दैवाने या प्रबंधाचा केवळ पूर्वार्ध प्रसिद्ध होऊ शकला आणि तोही श्री. लाडाच्या आकस्मिक मृत्यूनंतर! श्री. लाड यांनी लिहिलेला तुकारामचरित्राचा हा पूर्वार्ध पाहिला म्हणजे उत्तरार्ध त्याच्या लेखणीतून लिहावयाचा राहून गेल्याबद्दल राहून राहून हळहळ वाटते. तुकारामाच्या अभंगात लाड किती रंगून गेले होते याची साक्ष या चरित्राच्या ओळी-ओळीतून मिळते. त्यांची चिकित्सक बुद्धी, त्यांची रसिकता, चरित्रनायकाशी झालेली त्यांची समरसता, तुकारामाच्या बोलामागील अबोलण्या खुणा हुडकून काढण्याचे त्याचे सामर्थ्य यांची ओळख जसजशी अधिक होत जाते तसतशी त्याच्या अकाली निधनाने झालेल्या मराठी साहित्याच्या हानीबद्दलची हळहळ अधिक वाढत जाते.

तुकारामांचे वाङ्मय

पुनर्मुद्रित सरकारी गाथेच्या प्रस्तावनेत लाडानी लिहिले आहे की, 'सर्व खाजगी व सार्वजनिक संग्रहात असलेली हस्तलिखिते तपासून, संख्या, क्रम व पाठ निश्चित करून पांगारकरांनी अपेक्षा केल्याप्रमाणे सर्वजनमान्य होईल असा एक नवीन गाथा परंपरेच्या व संशोधनाच्या अशा दुहेरी दृष्टीने तयार झाला पाहिजे.'

* या लेखातील अभंगांचे संदर्भ कै. पु. मं. लाड यांनी संपादिलेल्या व मुंबई सरकारने प्रकाशिलेल्या "श्रीतुकारामांचे अभंग" (दुसरी आवृत्ती, १९५०) या पुस्तकातून घेतले आहेत.

त्याचे हे म्हणणे अगदी यथार्थ आहे. कारण असे की, तुकारामाच्या समग्र साहित्याचा विचार करीत असताना त्यांचे स्फुट अभंग तेवढेच आपल्या डोळ्यांसमोर उभे राहतात. याशिवाय त्यांची काही इतर रचना असेल ही कल्पनाही मनात येत नाही. पण गाथ्यातील अभंगाव्यतिरिक्त तुकारामांची इतरही रचना आहे. तीत त्यांनी केलेला भगवद्गीतेचा अभंगात्मक अनुवाद अथवा मंत्रगीता महत्त्वाची होय. या गीतानुवादाकडे अभ्यासकांचे पुन्हा लक्ष वेधण्याचे महत्त्वाचे कार्य श्री. वा. सी. बेंद्रे यांनी केलेले आहे. इ. स. १९५० मध्ये त्यांनी या ग्रंथाची एक अधिकृत संहिता छापून प्रसिद्ध केली. प्रस्तुत गीतानुवाद दुसऱ्या कोणा तुकारामाचा नसून तो देहूकर तुकारामांचाच आहे हे त्यांनी सप्रमाण मांडलेले आहे. कै. लाड यांना हे मत मान्य असल्याचे त्यांच्या तुकारामचरित्रावरून दिसून येते. (पृ. १५, ५६, १०३). या गीतानुवादाव्यतिरिक्त श्री. रा. म. आठवले यांना उपलब्ध झालेले ' मानुदासचरित्र ' आणि कै. दा. के. ओक यांनी उजेडात आणलेले ' सुदामचरित्र ' (भा. इ. सं. मं. त्रैमासिक वर्ष २३, २४) याचाही अंतर्भाव तुकारामांच्या गाथ्यात व्हावयास पाहिजे. याशिवाय तुकारामांची आणखीही रचना निरनिराळया बाडांतून विखुरलेली असण्याचा संभव आहे. ती एकत्रित करून गाथ्याची अधिकृत संहिता तयार व्हावी व तिच्या आधाराने तुकारामाच्या व्यक्तित्वाचे व कवित्वाचे अध्ययन आणि विवेचन व्हावे हे कुणालाही मान्य होईल.

वाङ्‌मय व व्यक्तित्व

कदाचित, आपण यावर मला प्रश्न विचाराल की, तुकारामाच्या व्यक्तित्वाच्या विवेचनात या अध्ययनाने काही विशेष फरक पडणार आहे काय ? कारण, आज उपलब्ध असलेल्या सुमारे साडेचार, पाच हजार अभंगातूनच तुकारामाचे व्यक्तित्व इतके उठावदार व सुस्पष्ट रीतीने आविष्कृत झालेले आहे की या नवीन साहित्याच्या साह्याने त्यात फरक पडण्याचा संभव नाही. तुकारामाचा हा गीतानुवाद बहिर्मुख दृष्टीने केलेला असल्यामुळे तुकारामाच्या व्यक्तित्वावर त्यामुळे प्रकाश तो काय पडणार ? आपली धारणा खरोखरच अशी असेल तर ती बरोबर नाही. गीतानुवाद तुकोबानी बहिर्मुख दृष्टीने केलेला आहे हे खरे, पण त्यामुळे त्याच्या ग्रंथाध्ययनावर व ग्रंथाध्ययनपद्धतीवर प्रकाश पडत नाही काय ? भावार्थ समजावून घेण्यापुरते तरी संस्कृतचे त्याना ज्ञान होते हे यावरून प्रत्ययास येत नाही काय ? मूळ ग्रंथ आत्मसात करून घेण्याच्या दृष्टीने त्याचा भावानुवाद करण्याचा प्रयत्न करणे ही अध्ययनाची पद्धती हा गीतानुवाद लक्षात घेतला म्हणजे स्पष्टपणे दिसून येते. तुकाराम म्हटला म्हणजे एक अशिक्षित खेडवळ माणूस, त्याच्या काव्यात जर काही संस्कृत सुभाषितादिकांचे प्रतिबिंब पडलेले असेल तर तो केवळ त्याच्या कानावरून गेलेल्या अशा सुभाषितांचा परिणाम होय, त्याचा त्याच्या संस्कृता-

ध्ययनाशी काही संबंध पोचत नाही असा जो एक समज रूढ आहे तो, मला वाटते, हा गीतानुवाद लक्षात घेतला म्हणजे नाहीसा होऊ शकेल. इतर पंडितांप्रमाणे तुकोबांनी संस्कृतचे 'पद्धतशीर' अध्ययन केले होते असे मला म्हणायचे नाही. तथापी, काही मूळ संस्कृत ग्रंथांशी त्यांनी परिचय करून घेतला होता असे मात्र निश्चितपणे म्हणता येईल. कदाचित गीताभागवतावरील ज्ञानदेव-एकनाथाच्या टीकांच्या साह्याने त्यांनी हा परिचय करून घेतला असेल. हा गीतानुवाद म्हणजे तुकारामांचा अभंगरचनेतील आरंभीचा ओनामा होय, असेही मला वाटते. कारण ही रचना अभंगचरणातील यमकसाधनेसाठी काही ठिकाणी अवघडल्यासारखी भासते. तथापी तुकोबांच्या मुखातून पुढे स्रवणाऱ्या प्रासादिक वाणीचा प्रत्यय मात्र यात अनेक ठिकाणी येतो.

चरित्राचा मागोवा : याति वंश--

वस्तुतः तुकाराम आणि तुकारामांचे अभंग यांत मुळीच भेद नाही. हे सर्व अभंग आत्मपर आहेत. मराठी साहित्यातील ती उत्कृष्ट भावगीते आहेत. कवी आणि त्याची कविता ही किती एकरूप असू शकतात याची ही बोलकी उदाहरणे आहेत. तुकारामांचे लौकिक व अलौकिक भावजीवन त्यांत उत्कटपणे प्रतिबिंबित झालेले आहे. नामदेवाशिवाय मराठीतील दुसऱ्या कोणत्याही कवीच्या काव्यात कवीची आणि त्याच्या काव्याची इतकी एकरूपता आढळत नाही. आणि म्हणून खऱ्या तुकारामाशी आपणाला ओळख करून घ्यावयाची असेल तर त्याच्या अभंगांकडेच वळले पाहिजे. तुकारामानी आत्मचरित्रपर असे काही अभंग लिहिलेले असले तरी तेवढ्यातच त्यांचे चरित्र सामावले आहे असे नाही. आपल्या प्रत्येक अभंगातून ते जणू आपले चरित्रच सांगत आहेत असा प्रत्यय येतो. त्याच्या मन:सागरावर वेळोवेळी उठलेले विचाराचे आणि विकाराचे तरंग म्हणजे हे अभंग होत. त्यातून त्यांच्या जीवनाचे व व्यक्तित्वाचे उत्कृष्ट दर्शन घडते. विठ्ठलभक्त विश्वंभराच्या शुद्ध बीजातून निर्माण झालेल्या वंशवृक्षाला लागलेले रसाळ व गोमटे फळ म्हणजे तुकाराम होय.

तुकारामाच्या वर्णाविषयी व जातीविषयी विद्वानांत वाद आहे. शास्त्रात वैश्यांना जलदिव्य सांगितले आहे. त्यामुळे तुकारामाला आपले अभंग नदीत बुडवावे लागले. या विचारसरणीला पोषक म्हणून श्री. बेंद्रे तुकोबांना वैश्य वाणी ठरवितात. पण तुकोबा वर्णाने वैश्य अर्थात द्विज असते तर शास्त्रनियमाप्रमाणे संस्कृत ग्रंथावर टीका लिहिण्याबद्दल त्यांना कोणतेही दिव्य करण्याची आवश्यकताच नव्हती. तुकोबांनी 'याती शूद्र वंश' (१३३३) 'शूद्र वंशी जन्मलो । म्हणोनि दंभे मोकलिलो' (२७६६) असे स्वतः स्वच्छ म्हटले आहे. आपण जातीने कुणबी आहोत याचाही त्यांनी स्पष्ट निर्देश केला आहे. 'बरा कुणबी केलो । नाही तरि दंभेचि असतो

मेलो ' (३२०), 'तुरा पुणवियाचा नेणे शास्त्रमत ' (४३९२) इत्यादी चरणांवरून हे दिसून येईल. वैश्य म्हणजे वाण्याचा व्यवसाय ते करीत होते, एवढेच ! त्यांच्या घरात शेतीमार्गी होती, पूर्वीपासून चालत आलेली महाजनकीची वृत्ती होती, आणि सावकारीही होती. अर्थात तुकोबांचे घराणे चांगले सुखसमृद्धीने संपन्न होते.

तुकारामांचा संसार

बोल्होबा आणि कनकाई या प्रेमळ मातापित्याच्या छत्रछायेखाली तुकारामाचे बालपण अत्यंत आनंदात गेले असले पाहिजे. पितापुत्र, मायलेक याच्या वात्सल्याचे अनेक उद्गार त्याच्या अभंगांत सापडतात याचे कारण हेच होय. तुकोबांची पहिली पत्नी दमेकरी असल्यामुळे बोल्होबांनी अवलाई उर्फ जिजाई नावाच्या एका श्रीमंताच्या मुलीबरोबर त्याचे दुसरे लग्न लावून दिले होते. अशा सुखासमाधानाच्या संसारातही परंपराप्राप्त संस्कारांमुळे तुकोबा विठ्ठलाची भक्ती करीत. त्याचे वडील बंधू सावाजी यांनी वडिलाच्या संसाराचा भार उचलण्याचे साफ नाकारल्यामुळे तो बोजा तुकोबावर अकाली येऊन पडला. ते शेती, दुकानदारी व सावकारी करू लागले. त्यांची मानमान्यता वाढू लागली. पण लौकरच त्याच्या संसाराची चक्रे उलटी फिरू लागली. सुखासमाधानाचा संसार त्याच्याकडून सुरळीतपणे सावरला जात असताना त्याचे वडील एकाएकी वारले या दु खातून ते बाहेर पडतात न पडतात तोच त्याना आपल्या आईचे मरण पाहावे लागले. संकटे यायला लागली म्हणजे ती कधी एकेकटी येत नाहीत, आपल्याबरोबर दु खांची परवड घेऊन येतात. तुकोबांना याचा चांगलाच अनुभव आला. आईवडिलाच्या मृत्यूनंतर वडील बंधू सावाजी याची पत्नी मृत्युमुखी पडली आणि त्यामुळे हातात आधीच तुळशीपत्र घेऊन बसलेला सावाजी घर सोडून तीर्थाटनाला निघून गेला. एका मागून एक आलेल्या या संकटपरंपरेने तुकोबांना केवढे दु ख झाले असेल याची कल्पनाच केलेली बरी ! अशाही स्थितीत त्यांनी संसाराचे गाडे सुरळीतपणे हाकण्याचा प्रयत्न केला. पण आता काळच फिरला होता, त्याला तुकोबा तरी काय करणार ! देशात सर्वत्र दुष्काळ पडला. त्यामुळे दुकानावरील देणेघेणे थांबले. जवळचे ' सहज सरले, होते काही । द्रव्य थोडे बहु तेही ' (१३३४). कुळानीही पैसे बुडविले. पण सावकार मात्र दारी धरणे धरून बसले दिवाळे निघालेल्या तुकोबांना मानाचे जिणे जगणे अशक्य झाले. दुष्काळ इतका भीषण होता की, तुकोबासारख्या वतनदार महाजन सावकाराच्या घरातील माणसानाही अन्न खायला मिळेना. त्याची पहिली पत्नी रखमाई या दुष्काळात 'अन्न अन्न करिता मेली '(१३३३) व तिच्या पोटी आलेल्या एकुलत्या एका कोवळ्या मुलानेही तोच मार्ग स्वीकारला. या वज्राघाताने तुकोबाचे जीवन हादरून गेले. 'होते गाठी ते सरले येता । आणीक माथा ऋण जाले'(१२०७) तेव्हा विव-

साय ' करण्याचा त्यानी प्रयत्न केला. पण प्रामाणिक व्यापार करणाऱ्या तुकोबांना त्यात तूट आली. त्यामुळे गावकऱ्यांनी त्यांची निर्भर्त्सना चालविली. कर्कशा जिजाईनेही त्याना घालून पाडून बोलायला कमी केले नाही. या विटंबनेमुळे पाषाणालाही पाझर फुटतील असे तीव्र दुःख होऊन लाजेने 'तोंड न दाखवे जना' (१३३४) असे तुकोबांना झाले.

विठ्ठलाकडे ओढ : साधकावस्था

संसारातील सर्व सुखे रसिकतेने उपभोगलेल्या तुकोबाना या चार-पाच वर्षांत दारिद्र्याच्या दुःखाचा, संसाराच्या असारतेचा, सुखाच्या सोबत्यांच्या स्वार्थाचा व उदासीनतेचा मोठा विलक्षण अनुभव आला. त्यामुळे त्याचे आतर जीवन ढवळून निघाले. संसार-दुःखाच्या तीव्र तापाने त्याच्या अंतःकरणाची भूमी भाजून निघाली. ती शांत करण्याकरिता ते आपल्या कुलदैवताकडे-विठ्ठलाकडे-वळले. भाजलेल्या अंतःकरणाच्या भूमीवर श्रद्धेचे पाणी शिंपडले जाताच आत कुठेतरी खोल भागात पडून असलेल्या भक्तीच्या व कवित्वाच्या बीजांना अंकूर फुटू लागले. ईश्वराजवळ आळवणी, आत्मनिवेदन, आत्मपरीक्षण इत्यादी स्वरूपात त्यांची अभंगवाणी प्रकट होऊ लागली. 'तोंड न दाखवे जना।' म्हणून आरंभी 'भिरे सादी भरे राना' (१३३४) रानावनात जाऊन वृक्षवल्लरींच्या सहवासात ते विठ्ठलचिंतन करीत. पुढे आपल्या घराजवळील देवाचे देऊळ दुरुस्त करून तेथे ते भजन करू लागले. पूर्वी ते एकादशी करीत, कीर्तनेही ऐकत; पण 'नव्हते अभ्यासी चित्त आधी' (१३३३); आता ते इतराच्या कीर्तनात 'गाती पुढे त्यांचे' (१३३३) ध्रुपद धरू लागले. भगवद्गीता, ज्ञानेश्वरी, नामदेवांचे अभंग, नाथभागवत, कबिराचे दोहे यांचे त्यांनी अध्ययन चालविले. त्यातील काही रचना मुखोद्गत केली, आणि मग ते स्वतःच कीर्तनाला उभे राहू लागले. कीर्तनानंदात ते स्वतःचे देहभान विसरत. आनंदाच्या त्या सविकल्प समाधीत त्यांच्या भावोत्कट हृदयातून उसळून बाहेर पडलेल्या अभंगांच्या गंगाप्रवाहात श्रोते रंगून जात. कीर्तनभक्तीबरोबरच तुकोबांनी 'संताचे सेविले तीर्थ पायवणी'(१३३३), शरीर कष्टवून यथाशक्ती परोपकार केला. एके दिवशी स्वप्नात सद्गुरु बाबाजी चैतन्याचा त्यांना साक्षात्कार झाला. त्यानी तुकाकामाना स्मरणार्थ तुळशीमाळा जपण्याचे सागून 'रामकृष्ण हरी' हा आवडीचा सोपा मंत्र दिला. गुरूपदेशाप्रमाणे नामचिंतन व नामस्मरण चालू असतानाच एके दिवशी 'नामदेवे केले स्वप्नामाजी जागे। सवे पांडुरंगे येऊनिया। सांगितले काम करावे कवित्व' (१३२०). अशा रीतीने पांडुरंगाने प्रेरणा केल्यामुळे तुकोबाच्या काव्यरचनेला विशेष बहर येऊ लागला. त्याची साधना चालूच होती. विठ्ठलाची प्राप्ती करून घेण्यासाठी नाना रीतींनी ते त्याची करुणा भाकू लागले. 'संसारतापे तापलो मी देवा। करिता या सेवा कुटुंबाची॥

म्हणऊनी तुझे आठविले पाय । ये वो माझे माय पांडुरंगे' (९१) अशा आर्त वाणीने ते पांडुरंगाचा धावा फोकरू लागले. ' 'कन्या सासुऱ्यासि जाये । मागे परतोनी पाहे' (२६६) तशी त्यांची अवस्था होऊन विठ्ठलदर्शनासाठी 'जीवना-वेगळ्या मासोळी' प्रमाणे ते तळमळू लागले. कधी 'पांडुरंगे पांडुरंगे । माझे गंगे माउलिये ॥ पान्हा घाली प्रेमधारा । पूर धीरा लोटो दे' (२४५४) म्हणून पांडुरंगाला मातृभावाने आळवू लागले; तर कधी 'कृपाळू सज्जन तुम्ही संतजन । हेंची कृपादान तुमचें मज ॥ आठवण तुम्ही द्यावी पांडुरंगा । कींव माझी सांगा काकुलती' (२२५६) म्हणून मीड घालण्यासाठी संतांना सांगू लागले. कधी 'काय देह घालू करवती कर्मरी । टाकू या भितरी अग्नीमाजी' (८५८) अशी जीव देण्याची भीती ते घालू लागले; तरीही परमेश्वर दर्शन देत नाहीसे पाहून 'करूनि चाहाडी । अवघी बुडवीन जोडी ॥ जरि तू होऊनि उदास । माझी बुडविसी आस' (१९२९) या शब्दात ईश्वराच्या निष्ठुरतेचा डांगोरा पिटण्याचा धाक घालून ते त्याच्याशी भांडू लागले. पोटातील आर्ततेमुळे तर कधी कधी 'निलाजिरा तुज नाही याती कुळ । चोरटा शिंदळ ठावा जना ॥ खासी धोंडे माती जीव जंत झाडे । एकले उघडे परदेसी ॥ लटिका तू मागे बहुतांसी ठावा । आले अनुभवा माझ्या ते ही ॥ तुका म्हणे मज खवळिले भांडा । आता धीर तोंडा न धरवे' (२२४८) अशा शिव्या देण्यापर्यंत त्याची मजल जाई. आपल्या पोटतिडिकेचाही उपयोग होत नाही हे पाहून 'माझे लेखी देव मेला । असो त्याला असेल' (२३४९) असा उपहास करण्यालाही त्यांनी कमी केले नाही.

तुकारामांचे आत्मपरीक्षण

अशा या साधनावस्थेत कठोर आत्मपरीक्षणाने चित्त शुद्ध करून आपली योग्यता तुकोबा वाढवीत होते. आपल्या आयुष्याच्या उत्तरार्धात त्यांनी इतरावर हत्यार धरले; पण ती पात्रता प्राप्त करून घेण्यासाठी साधकावस्थेत त्यांनी स्वतःवर हत्यार उपसले होते. तुकोबासारखा कठोर आत्मपरीक्षक दुसरा क्वचितच आढळेल 'मी तो सर्वभावे अनधिकारी । होइल कैसी परी नेणो देवा' (७०३); 'माझे मज कळो येती अवगुण' (२८६१) अशी जाणीव त्यांना सदैव होती व 'लक्ष्मीमदे माते घडले महा दोष' – ते कोणते ? तर 'निंदा द्वेष घात विश्वासी व्यभिचार' (२८३५). अशा रीतीने आपल्या पूर्वायुष्यातील अवगुणाचा व पातकांचा कबुलीजबाब देऊन ते प्रायश्चित्त करीत. कारण 'अनुतापे दोष । जाय न लागता निमिष' (७३०). या अवगुणाचे मूळ कारण कोणते ? तुकोबाच सांगतात :'मन माझे चपळ न राहे निश्चळ । घडी एकी पळ स्थिर नाही' (१७३७).या अनावर मनामुळे 'इंद्रियांची दिनें । आम्ही केलो नारायणें'(२४९५) ; 'काय करू आता या मना । न संडी विषयाची वासना ॥ प्रार्थिता हो राहेना ।

आद्रे पतना नेऊ पाहे' (४०५३). यातून सुटण्यासाठी मनाला ते वारंवार उपदेश करीत. 'नको नको मना गुंतू मायाजाळी । काळ आला जवळी ग्रासा-वया' (२८०८); 'फजितखोरा मना किती तुज सांगो । नको कोणा लागो मागे मागे ॥ स्नेहवादे दुःख जडलेसे अंगी । निष्ठुर हे जगी प्रेमसुख ॥ निंदा-स्तुती कोणी करो दयामाया । न धरी चाड या सुखदुःखें' (९९६). अशा स्थितीत विठ्ठलाच्या ठिकाणी आपल्या मनाचा लय करून त्यांनी त्याला व इंद्रियांना जिंकण्याचा प्रयत्न केला. या प्रयत्नात 'लोकलाज' आडवी येत असे. लाजेला त्यांनी वारवार विनंती करावी की, 'नको येऊ लाजे होय तू परती । मजो दे श्रीपती सखा माझा॥ तुझे संगतीने मोठा जाला घात । जालो मी अंकित दुर्जनाचा' (४३१९). कधी देहाचा व मीपणाचा अहंकार बळावत असे. 'माझिया मीपणावर पडो पाषाण । जळो हे भूषण नाम माझें' (२८३५). हे साधावे म्हणून 'हाती घेऊनिया काठी । तुका लागला कळिवरा पाठी' (१४०३). आपला अहंकार नष्ट करण्याचाही ते प्रयत्न करीत. त्यांनी 'त्रिया-पुत्रबंधू । यांचा तोडिला संबंधू' (१३३४). आणि एकांत सेवन करून विठ्ठल-चिंतनाने मन व इंद्रिये ताब्यात आणली. पूर्वीची संसारदुःखे आपल्या पारमार्थिक कल्याणासाठी होती असा त्यांना अनुभव आला. 'बाईल मेली मुक्त जाली । देवे माया सोडविली ॥ पोर मेले बरे जाले । देवे मायाविरहित केले ॥ माता मेली मज देखता । तुका म्हणे हरली चिंता' (७७८) असे तुकोबांनी म्हटले ते याचमुळे. त्याच्या 'शरीराचा भाव प्रेतरूप' होऊन त्याने 'लक्षियेला ठाव स्मशानीचा.' त्यामुळे 'रडती रात्रंदिवस कामक्रोधमाया । म्हणती हायहाया यमधर्म' (२६६८)

कवित्वाला विरोध : निश्चक्र

ईश्वरप्राप्तीसाठी ही साधना चालू असतानाच तुकोबांच्या स्वयंस्फूर्त कवित्वाची वेल बहरत होती. भगवद्गीतेच्या अनुवादाचे काम ते याच काळात करीत असावेत असे दिसते. त्याच्या या काव्याची त्याच्याच कीर्तनादिकातून प्रसिद्धी होताच पढिक पंडित तुकारामाविरुद्ध खवळले. शूद्रवंशातील या कुणब्याने कवित्व करावे, गीते-सारख्या संस्कृत ग्रंथावर भाष्य लिहावे, आणि 'वेदाचा तो अर्थ आम्हासीच ठावा । येरांनी वाहावा भार माथा' (२२६६). अशा आत्मविश्वासाने वेदांचे रहस्य चार-चौघात सांगत सुटावे म्हणजे केवढा अधर्म ! त्यानी याविरुद्ध एकच काहूर माजवले. त्या अभंगांचा त्यांनी निषेध केला. धर्मपंडितानी या अपराधाचा न्यायनिवाडा करण्याचे सोंग करून तुकोबांना आपले कवित्व पाण्यात बुडविण्याचा आदेश दिला. ब्रम्हवृंदाच्या निवाड्यामुळे गावातील लोकही तुकोबावर रागावले. तेव्हा तुकोबांना असे झाले की, 'आता काय खावे कोणीकडे जावे । गावात राहावे कोण्या बळे ॥ कोपला पाटील ये गावीच्या लोका । आता मज भिका कोण घाली ?' (३८८१).

तुकोबांनी अभंगाच्या वह्या इंद्रायणीच्या डोहात बुडवल्या त्या वेळेला झालेली त्यांच्या मनाची तगमग कोण वर्णन करू शकेल ? पांडुरंगाच्या आज्ञेने आणि अनुज्ञेने केलेले कवित्व बुडविण्याची पाळी यावी यासारखा अन्याय तो कोणता ? आणि पांडुरंग हा अन्याय सहन कसा करीत आहे ? तुकोबांनी इंद्रायणीच्या काठावर बसून 'सत्याग्रह' सुरू केला, भूकतहान विसरून परमेश्वराची अखंड आळवणी चालविली. तेरा दिवस उलटले तरी काही नाही ! तेव्हा त्यांनी विठोबाला निर्वाणीने बजावले की,

'तेरा दिवस जाले निश्चक्र करिता । न पवसी अनंता मायबापा ॥
पाषाणांची खोळ घेउनि बैसलासी । काय हृषीकेशी जाले तुज ॥
तुजवरी आता प्राण मी त्यजीन । हत्या मी घालीन पांडुरंगा ॥
फार विठाबाई धरिली तुझी आस । करीन जीवा नास पांडुरंगा ॥
तुका म्हणे आता मांडिले निर्वाण । प्राण हा सांडीन चंद्रभागे ॥' (२४९३)

पांडुरंगाचा साक्षात्कार

तेरा दिवसांच्या या निश्चक्रानंतर मात्र पांडुरंगाचे दर्शन होऊन इंद्रायणीमध्ये बुडविलेल्या अभंगांच्या वह्या अगदी कोरड्या वर आल्या. 'चुकी जाली एकवेळा मजपासूनि चाडाळा । उमे करोनिया जळामाजी वह्या राखिल्या' (२२४३). असे प्रत्यक्ष त्यांनीच सांगितले आहे. परमेश्वराच्या दर्शनाचा हा आनंद--

'सुखाचे ओतले । दिसे श्रीमुख चांगले ॥
मने धरिला अभिळास । मिठी घातली पायास ॥
होता दृष्टादृष्टी । ताप गेला उठाउठी ॥
तुका म्हणे जाला । लाभे लाभ दुणावला ॥' (२०१९)

या शब्दांत तुकोबानी वर्णन केला आहे. पांडुरंगाच्या सगुण दर्शनानंतर तर त्याचा भक्तीचा उमाळा अधिकच वाढला. 'होते बहुत हे दिवस मानसी । आजि नवस हे फळले नवसी ॥ व्हावी भेटी ते जाली गोविंदासी । आता सेवा करीन निश्चयेसी बो' (३७६). असे पांडुरंगाच्या अखंड भक्तीचे त्यांनी व्रतच स्वीकारले. त्यांचे जीवन पांडुरंगमय झाले. त्यांचा देहभाव आणि मीपणाचा अहंकार पूर्णपणे गळाला. 'आपुले मरण पाहिले म्या डोळा । तो जाला सोहळा अनुपम्य' (२६६९). सर्व जग त्याना पांडुरंगमय दिसू लागले. 'देह नव्हे मी हे सरे। उरला उरे विठ्ठल' (१२९५). साधनावस्थेतील 'नर नारी बाळे अवघा नारायण। ऐसे माझे मन करी देवा ॥' ही इच्छा पूर्ण होऊन 'देव जाले अवघे जन। माझे गुण दोष हारपले ॥ वरवे जाले वरवे जाले। चित्त धाले महालाभे' (३१३२). 'भूताचे पाळन' हीच खरी 'देवाची पूजा' (३८५४). या भावनेने ते जनताजनार्दनाची अधिकाधिक सेवा करू लागले. पांडुरंगाच्या साक्षात्काराने 'अणुरणीया थोकडा। तुका आकाशाएवढा ॥' होऊन त्याने 'गिळुनि सांडिले कळिवर। भव भ्रमाचा

आकार ।। सांडिली त्रिपुटी । दीप उजळिला घटी ' त्यामुळे 'तुका म्हणे आता । उरलो उपकारापुरता ' (९९३).

नराचा नारायण

तुकोबांच्या या आयुष्याचे सिंहावलोकन केले म्हणजे त्यात होणाऱ्या त्यांच्या व्यक्तिमत्वाच्या दर्शनाने मन मुग्ध होऊन जाते. त्याना शेताची राखण करायला ठेवल्यानंतर पाखरांनी दाणे खाऊन शेत उजाड केले तरी धान्य मात्र भरपूर पिकले, कीर्तनप्रसंगी त्यांनी मेलेले मूल जिवंत केले, परचक्राचा वेढा पडून शिवराय संकटात सापडले असताना परमेश्वराचा धावा करुन त्यांनी परचक्राचे निवारण केले – हे किंवा अशा प्रकारचे चमत्कार त्यांच्याकडून झाले असोत किंवा नसोत, पण आपल्या आर्त भक्तीने अवघ्या पंचवीस वर्षांत ते नराचे नारायण झाले, सामान्यत्वातून असामान्यत्वात पोचले हा फार मोठा चमत्कार आहे. होय, तुकोबाचे व्यक्तिमत्व म्हणजे मनुष्याला सामान्यत्वातून असामान्यत्वापर्यंत पोचविणाऱ्या गुणांचा आदर्श होय. पण आरंभीच्या तुकोबांना नुसते 'सामान्य' विशेषण लावून चालणार नाही. शूद्रवंशात जन्मलेल्या या कुणब्याच्या मुलाने आपल्या यातिहीनत्वाबद्दल पढिक पंडिताकडून निंदा, द्वेष, अपमान वगैरे होत असतानाही 'घोटवीन लाळ ब्रम्हज्ञान्या हाती । मुक्ता आत्मस्थिती सांडवीन ' (१५८९) अशी उच्चतम अवस्था प्राप्त कशी करुन घेतली याचा उत्कृष्ट आदर्श म्हणजे तुकाराम होय.

बहुजनसमाजाचा आदर्श

आणि याच दृष्टीने त्याच्या चरित्राचे आणि चारित्र्याचे बहुजनसमाजाच्या आजच्या युगात विशेष महत्त्व आहे आईवडिलाचा व बायकोपोराचा मृत्यू, दुष्काळाने आणलेले दारिद्र्य आणि त्यामुळे ओढवलेल्या आपत्ती यांतून तुकोबाचे भावी व्यक्तित्व आकाराला आले हे तर खरेच; पण याचबरोबर त्यांच्या आत्मोद्धाराच्या मार्गात त्याचे वंशहीनत्व व जातिहीनत्व वारंवार आडवे पडत असे हेही तितकेच खरे. म्हणूनच ' याती मतिहीन रूप लीन दीन । आणीक अवगुण जाणोनिया ।। केला त्या विठ्ठले माझा अंगीकार ' (१२१९) याबद्दल त्यांना विशेष कृतज्ञता वाटत होती. पांडुरंगाने कवित्वरचनेचा आदेश दिला असताही ' निषेधाचा काही पडिला आघात । तेणे मध्ये चित्त दुखविले ।। बुडविल्या वह्या – ' (१३३३) याला कारण रामेश्वरादी पंडितांकडून तुकोबाच्या जातिहीनत्वामुळे घेतले गेलेले आक्षेप होते. मंबाजीसारख्या महंताने तुकोबाचा जो छळ केला त्यालाही कारण तेच होते. आणि हे शल्य आपली आध्यात्मिक साधना करीत असतानाही विसरता न येण्याइतपत तीव्र होते, असे त्यांच्या अभंगांवरून दिसून येते. ' याती हीन मति हीन कर्म हीन माझे । सांडोनिया सर्व लज्जा शरण आलो तुज ' (२७५३); ' तू श्रीयेचा पती । माझी बहु हीन याती ' (२०५५); ' भागविलासी केला सीण । अधम मी

यातीहीन ' (२२४१) हे उद्गार याची साक्ष देतील. ईश्वरसाक्षात्कार झाल्यानंतर ' यातिहीन मये ऐको जया वेद । तया दिले पद वैकुंठीचे '; ' आता मी सर्वथा नव्हे गा दुर्बळ । यातिहीनकुळ दैन्यवाणा ' (१६९२) असे उद्गार त्यांच्या मुखातून बाहेर पडले, याचे कारण आणखी दुसरे कोणते असू शकेल ? तेव्हा यातिवर्गहीन असल्यामुळे, जन्मजात वर्णधर्माच्या ठेकेदाराकडून होणाऱ्या निंदा, द्वेष, निषेध, हाणमार यांसारख्या आपत्तीना तोंड देऊन ब्रम्हज्ञान्यांनाही लाळ घोटावयास लावणारे श्रेष्ठत्व त्यांनी केवळ आपल्या स्वतःच्या प्रयत्नांनी प्राप्त करून घेतले आणि तो आदर्श अशा स्थितीत खितपत पडलेल्या बहुजनसमाजासमोर ठेवला हे तुकोबाचे सामाजिक कार्य महत्त्वाचे आहे. सामान्य जनतेतील वर्णजातिहीनत्वाचा न्यूनगंड आपल्या या आदर्शाने त्यांनी नाहीसा केला. ' साहोनिया टाकीघाये । पाषाण देवचि जाला पाहे ' (२०३९) हे त्यांनी आपल्या उदाहरणाने सिद्ध केले. मुखात विठ्ठलाचे नाव असले म्हणजे सर्व जाती समान योग्यतेच्या आहेत. ' जिही म्हणविले हरिचे अंकित । जातीचे ते होत कोणी तरी '; ' राम म्हणता तरे जाणता नेणता । हो का यातिमलता कुळहीन ' (११००); ' वैष्णव तो जया । अवघी देवावरी माया ।। तुका म्हणे याती । हो का तयाची भलती ' (३६६) अशा अनेक रीतीनी त्यानी हे सांगितले आहे. संतांना भक्तीच्या क्षेत्रात जातपात मान्य नव्हती, पण व्यवहारात मात्र ती मान्य होती असे सांगण्यात येते; आणि कदाचित हे खरे असेलही. पण केवळ जन्मावर अवलंबून असलेली जातिव्यवस्था व तिच्यातील श्रेष्ठ-कनिष्ठता तुकोबाना मान्य असेल असे वाटत नाही. ' देवे केल्या भिन्न जाती । उत्तम कनिष्ठ मध्यस्ती ' (३४३१) हे त्याचे म्हणणे वस्तुस्थितीचे निवेदन होय; मान्यतेचे शिक्कामोर्तब नव्हे. ' कन्या गो करी कयेचा विकरा । चांडाळ तो खरा तया नावे ।। गुण अवगुण हे दोन्ही प्रमाण । यातिसी कारण नाही देवा ' (१२३), ' आसुरी स्वभाव निर्दय अंतर । मानसी निष्ठुर अतिवादी ।। याति कुळ येथे असे अप्रमाण । गुणाचे कारण असे अंगी ' (३३७) असे वारवार झडझडून सांगणाऱ्या तुकारामांनी कोणत्याही ' कर्मभ्रष्टांना ' ' सर्वश्रेष्ठत्वा 'चे प्रमाणपत्र दिले असेल असे ज्याना वाटेल त्याना वाटो. हा अभंग निश्चित क्षेपक असला पाहिजे एरव्ही केवळ आध्यात्मिक क्षेत्रात नव्हे तर नित्याच्या व्यवहारात

' महारासि सिवे । कोपे ब्राम्हण तो नव्हे ।।
तया प्रायश्चित्त काही । देहत्याग करिता नाही ।। ' (५५)

हे उद्गार काय सुचवितात ? ' उत्तम कुळी जन्म क्रिया अमंगळ । बुडविले कुळ उभयता ' (३९२२); ' जातीचा ब्राह्मण । न करिता सध्यास्नान ।। तो एक नावाचा ब्राम्हण । होय हीनाहूनी हीन (३९६५) ही वचने काय सांगतात ? याच्या उलट ' वैष्णव चांडाळ । धन्य त्याची माता ।। शुद्ध उभयता । कुळ याती ' ' ब्राम्हण तो याती अंत्यज असता । मानावा तत्वता निश्चयेसी ' (१२३५) याही उद्गारावरून

हीच गोष्ट स्पष्ट होईल. तेव्हा जातिव्यवस्था मान्य करूनही--कारण ती व्यावहारिक वस्तुस्थिती होती--गुणकर्माचे श्रेष्ठत्व खणखणीतपणे सागून रूढिजन्य जातिव्यवस्थेमुळे बहुजनसमाजाच्या अंतःकरणात घर करून बसलेला न्यूनगंड घालविण्याचे कार्य तुकारामानी फार मोठ्या प्रमाणात केले यात शंका नाही.

सदाचारसंपन्नतेचा उपदेश

अर्थात खालच्या जातींनी काय, किंवा वरच्या जातींनी काय, श्रेष्ठत्व प्राप्त करून घेण्यासाठी अथवा सांभाळून ठेवण्यासाठी सदाचारसंपन्न झाले पाहिजे, यावर तुकोबांचा फार मोठा कटाक्ष होता. या धर्माचे किंवा नीतिमार्गाचे धडे समाजाला देणे हे ते आपले कर्तव्यकर्म समजतात. 'धर्म रक्षावयासाठी । करणे आटी आम्हासि' (२६०), 'उजळावया आलो वाटा । खरा खोटा निवाड' (३१८), 'आम्हा हे कौतुक जगा द्यावी नीत । करावी फजित चुकती ते' (८३४) असे त्यांनीच म्हटले आहे. या धर्मरक्षणाच्या कार्याची त्यांच्या दृष्टीने दोन अंगे होती. एक निषेधस्वरूपाचे व दुसरे विधिस्वरूपाचे. पाखंडाचे खंडन करणे, धर्ममार्गाने जाण्याला जे चुकतील त्यांना फजीत करणे हे निषेधात्मक अंग होय; तर नीतीचा उपदेश देऊन त्यांना सन्मार्गाला लावणे हे विधिस्वरूपाचे अंग होय. त्यांचा पहिला कटाक्ष पाखंड्यावर होता. 'म्हणे विठ्ठल पाषाण । त्याच्या तोंडावरि वाहाण ।। नको नको दर्शन त्याचे । गलितकुष्ट भरो वाचे ।। शाळिग्रामासि म्हणे धोंडा । किडे पडोत त्याच्या तोंडा' (४३६६) अशा कडक शब्दात त्यांनी त्यांचा समाचार घेतला आहे.

पाखंड खंडन

आचारभ्रष्टतेवर व दांभिकपणावर तुकोबाचा दुसरा कटाक्ष होता. आचारभ्रष्टतेविरुद्ध तर त्यांनी हत्यार उपसले आहे. 'वैश्य-शूद्रादिक । हे तरी सहज नीच लोक' पण सर्वांना मार्गदर्शन करणारे ब्राम्हण ? त्यांनी 'सांडिले आचार । द्विज चाहाड जाले चोर'--टिळे लपवून, विजारा नेसून 'बैसोनिया तक्ता । अन्नेविण पिडिती लोका.' इतकेच नाही तर हे 'नीचाचे चाकर । चुकलिया खाती मार' (२६७). रामराम म्हणणे सोडून दोमदोम करणारे हे उच्चवर्णीय, खिस्तीचा हीन उदीम करताना विटाळ न मानता खुशाल महारमागवाड्यात जाऊन 'मागिणीशी नित्य करीतसे लेखा' (३९२१). वस्तुतः याचे अनुकरण करून इतरानी तरून जावे; पण येथे तर 'तरता नाही ठाव । बुडवी तारू तरतीया' (३८०६)--तरणाऱ्याना नावच बुडवू लागली होती. 'वदाया पुरते' बाह्य वेश धारण करणाऱ्या दांभिक संताचाही तुकोबाना कटू अनुभव आला होता. 'होऊनि संन्यासी भगवी लुगडी । वासना न सोडी विषयांची' (३९३४); 'लाववूनि जटा नेसोनि कासोटा । अभिमान मोटा करिताती' (३९३५); 'कान फाडनिया मुद्रा ते घालिती । नाथ म्हणविती जगा-

माजी' (३९६६); 'कोडीकोडींनाठी फोडितांही शिर। काढुनि रुधिर मलंग ते' (३९३७); 'हांउनी जंगम विभूती लाविनी। शंख वाजविती घरोघरी' (३९३९); इत्यादी शब्दांत संन्यासी, वैरागी, नाथ, मलंग, जंगम या पथांतील दांभिकांची त्यांनी भरपूर हजेरी घेतली आहे. 'तुका म्हणे ऐसे दांभिक भजन। तया जनार्दन भेटे कैसा?' (३९३४). मद्यमांससेवन करून व्यभिचार करणाऱ्या शाक्तांना तर त्यांनी सुळावर धारेवर धरले आहे. हा रंडीदास 'शाक्त गयडा जये देशी। तेथे राशी पापाच्या'(७९१). मिथ्यपंथीय दांभिकाप्रमाणे खळ-दुर्जनांवरही त्यांचा कटाक्ष होता. त्यांची मानखंडना करण्यास कोणतीही हरकत नाही असे तुकोबांचे स्पष्ट मत होते. 'दुर्जनाचा मान। सुखे करावा खंडन॥ लात हाणोनिया वारी। गुंडा वाट शुद्ध करी॥ बहुता पीडी खळ। त्याचा घरावा विटाळ॥ तुका म्हणे नये। काढुनि टाकिजेनी सुखे' (२१३८). 'विश्वी विश्वंभर' (३७४७) असल्यामुळे परपीडक हा तुकोबांना आपला दावेदार वाटत असे. त्यांना 'दंडू त्यागू बळे नावलोकू डोळा। रासू तो चांडाळा ऐसा दूरी.' कारण 'अनाचार काही न साहे अवगुण। वहु होय मन कासावीस' (२७९२). अशा आचारभ्रष्टांचा, दांभिकांचा व दुर्जनांचा तुकोबांना चांगला अनुभव आला होता. म्हणून या सर्वांचा कठोर शब्दांनी निषेध करून त्यांचे तुकोबांनी तीव्र ताडन केले आहे. ते करण्यासाठी 'तीक्ष्ण उत्तराचे बाण' हाती घेऊन ते सदैव फिरत आणि भीडभाड न धरता किंवा सानथोर न पाहता शरसंधान करीत (२१३६). निषेधाच्या या वचनांत तुकारामांनी शिवराळ व बीभत्स शिव्याशापांची भाषा वापरल्याबद्दल अनेक नागरशिष्टांनी नाके मुरडली आहेत. पण स्वभावदुर्जनांवर नाजुकसाजुक शब्दांच्या उपदेशाचा उपयोग होत नाही; तेथे अपशब्दांच्या चाबकाचे फटकारेच पाहिजेत. 'तेज्या इशारती। तट्टा फोकवरी घेती' (९०३) हे आपण अनुभवतोच की नाही? तुकोबा सांगतात की, हे दांभिक दुर्जन परपीडक आहेत म्हणून 'माझे संतापले मन। परपीडा ऐकोन' (१२३१). दुर्जनाच्या दुष्कृत्यामुळे 'बुडता हे जन न देखवे डोळा। येतो कळवळा म्हणउनि' (९४८). तथापी, आपल्या बोलांनी यांनी रागावू नये. कारण, 'बोलिलो ते काही तुमचिया हिता। वचन नेणता क्षमा कीजे॥ वाट दावी तया न लगे रुसावे। अतित्याई जीवे नाश पावे' (१३१) अशा शब्दांत त्यांनी ते क्षमाही मागतात. यात तुकारामांचा कटू अनुभव जसा व्यक्त झाला आहे तसेच समाजोद्धाराची त्यांची तीव्र तळमळही उत्कटतेने शब्दरूप झालेली आहे.

धर्मरक्षणाचा हा निषेधात्मक भाग जितका कठोर आहे तितकाच त्याचा उपदेशात्मक भाग कोवळा आहे. ईश्वर, ईश्वराची भक्ती, भक्तीचे मार्ग—नामस्मरण व नामसंकीर्तन—या आध्यात्मविषयाप्रमाणेच संसार, परस्त्री, परधन, सत्य, दया, क्षमा, शांती, परोपकार, परपीडा इत्यादी लौकिक विषयांसंबंधी तुकोबांनी जनतेला अत्यंत समर्पक शब्दांत नीत्युपदेश केला आहे तोही त्यांच्या अनुभवातूनच स्फुरलेला

आहे. या संबंधीच्या तुकोबाच्या उद्गारांत क्वचित विरोध असल्याचे भासते. पण याचे कारण निरनिराळ्या प्रसंगांच्या निमित्ताने ते उद्गार त्यांच्या मुखातून बाहेर निघाले, हे लक्षात घेतले पाहिजे. आपल्या साधनावस्थेत 'याजसाठी वनांतरा । जातो मांडुनिया घरा ।। माझे दिठावेल प्रेम । बुद्धी होईल निष्काम' (७३७) असे त्यांनी म्हटले असले तरी सिद्धावस्थेत 'न लगे सायास जावे वनांतरा । सुखे येतो घरा नारायण' (२४५८) हा स्वानुभव निर्णय त्यांनी सांसारिकांना सांगितला आहे. 'नव्हे आराणूक संवसारा हाती' (७३); 'ठाउकाचि आहे संसार दुःखाचा (२८७८) हे खरे असले तरी 'सुखे करावा संसार । परि न संडावे दोन्ही वार । दया क्षमा घर । चोजवीत येतील'; (३४६) 'सुखे असो संसारी । मग जवळीच हरि' (४१६१) हाच उपदेश त्यांनी अनुभवांती केला आहे. शरीर हे नाशिवंत आहे, त्यावर काळाची उडी केव्हा पडेल हे सागता येत नाही; मृत्युपासून दारा, पुत्र, बंधू कोणीही आपणाला वाचवू शकत नाही, म्हणून ईश्वराची कास धरणे उत्तम, हे अनुभवाने त्याना पटले होते. 'फुटती तरुवर उष्णकाळमासी । जीवन तयासी कोण घाली ?' 'पाषाणाचे पोटी बैसला दर्दुर । तया मुखी चार कोण घाली ?' असे प्रश्न विचारून 'तुका म्हणे ज्याचे नाव विश्वंभर । त्याचे निरंतर ध्यान करी' (२३१०) असे समर्पकपणे सांगून त्यांनी ईश्वरावर आस्तिक्य-बुद्धी निर्माण केली. ईश्वर किंवा देव म्हणून अनेक दैवतांचा बुजबुजाट झाला आहे. पण त्यात श्रीकृष्णाचा अवतार विठ्ठल हाच सर्वश्रेष्ठ होय. 'सेंदरी हे देवी दैवते । कोण तीं पुजी भुतेंकेते । आपुल्या पोटा जी रडते । मागती शिते अवदान' (६२१); 'नव्हे जाखाई जोखाई । मायराणी मेसाबाई ।। रंडी चंडी शक्ती । मद्यमासाते भक्षिती ।। वहिरव खंडेराव । रोटीसुटीसाठी देव ।। गणोबा विक्राळ । लाडुमोदकांचा काळ ।। मुज्या म्हैसासुरे । हे तो कोण लेखी पोरे ।। वेताळे फेताळे । जळो त्याचे तोंड काळे' अशा शब्दात क्षुद्र दवताचा धिक्कार करून 'या देवाचाही देव' (२३८४) किंवा 'सकळ देवाचे दवत' (२८६७) असलेल्या त्या बळिया पंढरीरायाकडे जनतेला वेधले आहे (२३८४). विठ्ठल म्हणजे 'अति सुखाहुनी सोलीव सुख' (६८४) होय.

तुकारामांचा भक्तिमार्ग

कलियुगात ईश्वरप्राप्तीच्या 'अवघ्या वाटा क्षीण' झाल्यामुळे केवळ भक्तिपंथ तेवढा सोपा आहे (२२९९). या भक्तिपंथावरील वाटसराचे मुख्य तीर्थक्षेत्र पंढरपूर होय. 'वाराणसी ते पढरी' (४२०५); इतकेच नव्हे तर पंढरीला 'देव उभा-उभी भेटे' म्हणून 'तुका म्हणे पेठ । भूमिवरी हे वैकुंठ' (११३). तेथे कटीवर कर ठेवून विटेवर युगानुयुगे उभा असलेला 'उभारोनी पालवीत आहे (२२९९) तो बाहू उभारून बोलावितो आहे. कुणाकुणाला ? सगळ्यांना. त्या

विठ्ठलाचे बोलावणे, तुकोबा सांगतात 'यारे यारे लहान थोर । याति भलते नारी-नर' (५१९). कारण, या सुलभ भक्तिपंथात 'ब्राम्हण क्षत्रिय वैश्य शूद्र । चांडाळा आहे अधिकार । बाळे नारीनर । आदि करोन वेश्या ही' (११४२). ज्ञानेश्वर-नामदेवादी पूर्वसंतांनी प्रतिपादिलेल्या या भक्तिपंथाच्या श्रेष्ठत्वाचा अनुभव तुकोबांना स्वतःला आलेला होता. या पंथाची कास धरून त्यांची सर्व दुःखे निवारण झाली होती आणि ते स्वतः साक्षात्कारी संत बनले होते. म्हणून त्याचा पुरस्कार व प्रचार तुकोबांनी अधिक तळमळीने केला आहे. हा भक्तिपंथ सगळ्यांना मोकळा आहे तसाच तो सोपाही आहे. त्यासाठी साधकाची विठ्ठलाच्या ठिकाणी आत्यंतिक भक्ती व निर्मळ मोठा भाव पाहिजे, पांडित्याची गरज नाही 'ठेवा जाणीव गुंडून येथे भावचि प्रमाण' (१४५८). भक्तिभाव असून पांडित्य असले, साधक 'वस्तु-ज्ञानी निपुण' असून 'भावाचा आगळा । भक्तिप्रेमाचा पुतळा' (८११) असला तर गोष्ट निराळी. पण सामान्यतः 'ज्ञानाचे आयळे' हे केवळ 'भारवाही' (५५०) असतात. त्याच्या ठिकाणी अहंकार येतो. 'ज्ञानियांचे घरी चोजविता देव । तेथें अहभाव पाठी लागे' (१५३६). हे अहंमन्य पंडित 'काय करिसील पडित हे वाणी । अक्षराभिमानी थोर होय' म्हणून 'भावचि कारण भावचि कारण । मोक्षाचे साधन बोलियेले' (२८२७). भक्तिभावपूर्वक नामसंकीर्तन केले म्हणजे झाले, मग संसार सोडण्याची, रानावनात जाण्याची, इतर तीर्थक्षेत्रे धुंडाळ-ण्याची गरज नाही. 'नामसंकीर्तन साधन पैं सोपें । जळतील पापें जन्मांतरे ॥ न लगे सायास जावें वनांतरा । सुखें येतो घरा नारायण' (२४५८) असे तुकोबांनी वारंवार सांगितले आहे. 'नाम घेता उठाउठी । होय ससारासी तुटी' (२७८०). किंबहुना 'मुखी नाम हाती मोक्ष' (२२९५) पडत असल्यामुळे 'नामापरते साधन नाही । जे तू करिसी आणिक काही' म्हणून 'हाकारोनि सांगे तुका । नाम घेता राहो नका' (२७८०). नामाप्रमाणेच कथाकीर्तनाचेही महत्त्व भक्तिपंथात फार आहे. किंबहुना 'कथा त्रिवेणीसंगम । देव भक्त आणि नाम' (२३५७) असल्या-मुळे 'जप तप ध्यान न लगे धारणा । विठ्ठलकीर्तनामाजी सर्व' (२९२९). अशा रीतीने प्रापंचिकांनी विठोबाचे नामस्मरण व कथाकीर्तन करीत संसार सुखाने करावा.

सुखे करावा संसार

पण 'सुखाने' म्हणजे आसक्तीने नव्हे तर अनासक्तीने. स्त्रिया आणि धन ही सर्व दुःखाला कारण होतात, म्हणून स्त्रीलंपट नसावे. 'राडापोरा' विषयी तुकोबा ज्या ज्या वेळी सांगतात त्या त्या वेळी त्याच्या ठिकाणी आसक्ती नको, लंपटता नको, एवढाच त्याचा अर्थ असतो. एरवी आईची थोरवी गौरवाने सांगणारे तुकोबा स्त्रीची स्त्री म्हणून निंदा करतील हे कसे संभवनीय आहे? धनदेखील जोडावे,

पण ते 'उत्तम व्यवहारा'ने; आणि त्याचा वेच करावा तो 'उदास विचारा'ने (२८६४). ही पथ्ये पाळली म्हणजे संसारात स्त्री आणि धन दोन्ही उपकारक होतात व संसार सुखमय होतो. तुकोबानी काढलेले 'मानव संसाराचे चित्र येथून तेथून नैराश्याने व उद्वगाने भरून गेले आहे' हे म्हणणे बरोबर नाही. संसार नाशिवंत आहे, मिथ्या आहे हे खरेच आहे. म्हणून तो सत्य लेखून त्यात गुंतु नये. 'ठाउकाचि आहे संसार दुःखाचा' परंतु 'चित्ती सीण याचा वाहो नये' (२८७८) हे त्यावर अनुपान आहे. 'संसारा आलिया एक सुख आहे। आठवावे पाये विठोबाचे ॥ येणे होय सर्व संसार सुखाचा। न लगे दुःखाचा लेश काही' (३९२८) हे लक्षात ठेवूनच तुकोबा 'सुखे करावा संसार' असे सांगतात. संसारातील इतर पथ्येही सदाचारसंपन्न होऊन पाळलीच पाहिजेत. त्यांत परद्रव्य आणि परनारी ही दोन्ही मुख्य आहेत. 'साधने तरी हीच दोन्ही। जरी कोणी साधील। परद्रव्य परनारी। याचा धरी विटाळ' (५७५); 'पराविया नारी माउली समान। परधनी बाटो नेदी मन। जीवित्व ते तृणासमान। स्वामिकाजी जाण शूर म्हणे तया' (४५०). दंभ अहंकार, मानापमान याना दूर सारले पाहिजे. कारण 'मानदंभासाटी। पडे देवासवे तुटी' (२३९९); म्हणून 'मान अपमान गोवे। अवघे गुंडूनी ठेवावे ॥ हेची देवाचे दर्शन। सदा राहे समाधान' (१०९). दया, क्षमा, शांती हे सदगुण अंगी बाणवावे. 'दया, क्षमा, शांती। तेथे देवाची वसती' (१४३२) हे तुकोबाचे वचन सुप्रसिद्ध आहे.

'तुका म्हणे जीणे। देवा काय हीनपणे'

तुकोबा दया, क्षमा, शाती यांचा उपदेश करतात याचा अर्थ ते नेमळटपणा शिकवितात असा बिलकुल नाही. तुकोबा अत्यत व्यवहारी व क्रियाशील सत होते. प्रत्येकाने आपला मान नेहमी जतन करून ठेवला पाहिजे असे ते सागतात. 'तुका म्हणे यश कीर्ती आणि मान। करिता जतन देव जोडे' (३१८१); 'तुका म्हणे जीणे। देवा काय हीनपणे' (३१८४); 'ज्यावे हीनपणे। कासयाच्या प्रयोजने' (३२६५); 'जळो जळो तैसे जिणे। फटमरे लाजिरवाणे' (३१७९) इत्यादी उद्गार याची साक्ष देतील. 'दया तिचे नाव भूताचे पालन। अणीक निर्दळन कंटकाचे' (२६४) ही तर त्यांची दयेची व्याख्या आहे. त्याचा आदर्श संत नुसता टाळकुट्या नाही. तो नाठाळाच्या माथी काठी हाणणारा आहे, मेणाहून मऊ असला तरी प्रसंगी कठीण वज्राला भेदणारा आहे, अमृताहून गोड असला तरी योग्य वेळी विषाहून कडू होणारा आहे, रंजल्यागाजल्याना आपले म्हणणारा पण परपीडक दावेदाराना दंडणारा आहे, भिक्षापात्र हातात घेऊन जगाला साकडे घालणाऱ्याच्या लाजिरवाण्या जिण्याला धिक्कारणारा आहे, नम्रतेने मुंगी होऊन साखर खाणारा पण जगाचे आघात सोसण्याचे सामर्थ्य बाळगणारा आहे, भूतमात्रासमोर नम्र होणारा पण

हे 'पुरस्त्याचे अंग' जाणणारा आहे. सर्वांभूती अन्न देणारा असला तरी तो दूध पाजून साप पोसणारा नाही. उलट 'देव्हाऱ्यावरि विंचू आला। देवपूजा नावडे त्याला। तेथे पैंजारेचे काज। अधमासि तो अधम' (४३७८) म्हणणारा आहे. प्रारब्धावर तो विश्वास ठेवायला सांगतो पण म्हणून तो प्रयत्नाच्या विरुद्ध आहे असे नाही. असाध्य गोष्टींदेखील अभ्यासाने साध्य होतात. 'असाध्य ते साध्य करिता सायास। कारण अभ्यास तुका म्हणे' (२९८); 'अंलि मूळ भेदी खडकाचे अंग। अभ्यासासी सांग कार्यसिद्धी' (१४००) असे म्हणून खडमून सांगणार आहे. या व्यवहारचतुर व क्रियाशील संताने आपल्या आचरणाने हा आदर्श बहुजनसमाजासमोर ठेवला व त्याला व्यवहारचतुर व क्रियाशील बनविले.

पाईक-अभंग

तुकोबांनी लिहिलेले 'पाईक-अभंग' (१०६२-१०७२) पाहिले म्हणजे हा नेभळटपणाचा आरोप किती चुकीचा आहे याचे चांगले प्रत्यंतर येते. भोवतालच्या जीवनातील 'न देखवे डोळां' (५५७) ऐशा आकाताने, परपीडेने आणि परचक्राने दु:खी होऊन तळमळणाऱ्या, 'पीडता राष्ट्र देखोनि जग' (१६०४) कळवळणाऱ्या तुकोबांनी हातात वाग्बाण घेऊन दुर्जनावर शरसंधान केले, इतकेच नाही तर आपल्या ओजस्वी वाणीने जनतेला शौर्याचा संदेश कसा दिला हे त्यावरून चांगले लक्षात येईल. तुकोबाना केवळ विठ्ठलभक्त पाईक अभिप्रेत नव्हता, तर प्रजेचे दु:ख निवारणारा पाईकही अभिप्रेत होता. 'पाइकावाचून नव्हे कवी सुख। प्रजामध्ये दु:ख न सरे पीडा' (१०६२); 'पाइक तो प्रजा राखोनिया कुळ। पारखिया मूळ छेदी दुष्टा' (१०६६) असे 'व्हावे पाइक जिवाचे उदार' (१०६२) हीच त्यांची इच्छा होती. 'येता गोळया बाण साहिले भडमार। वर्षता अपार वृष्टि वरी॥ स्वामीपुढे व्हावे पडता माडण। मग त्या मडन शोभा दावी' (१०६३) असा उपदेश करून आपल्या कीर्तनाला येणाऱ्या मावळ्यांना त्यांनी शूर शिपाई बनविले. शिवाजीमहाराजाची आणि तुकारामाची भेट झालेली असो किंवा नसो, पण त्या वेळच्या वातावरणाला उपयुक्त असे शूरवीर निर्माण करण्याचे कार्य मात्र तुकोबाच्या अभंगांनी केले यात शंका नाही. त्याचे हे राष्ट्रीय कार्य अत्यंत महत्त्वाचे होय.

अद्वैताच्या भूमिकेवर द्वैताचा सोहळा

तुकोबांचे आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान भक्तिपंथातील देवभक्ताच्या भूमिकेला साजेसेच आहे. द्वैत-अद्वैत, भेद-अभेद ह्या शुष्क पांडित्याच्या चर्चा म्हणजे त्यांच्या दृष्टीने अमंगल आहेत. ते 'भ्रमाचे संवाद' (३७) आहेत. यासंबंधीचे त्यांचे उद्गार साक्षात्कारानंतरचे दिसतात. 'दुजे खंडे तरी। उरला तो अवघा हरी'

(४५); 'तुज मज ऐसी परी। जैसे तरंग सागरी॥ दोहीमाजी एक जाणा विठ्ठल पंढरीचा राणा' (३९९९); 'लवण मेळविना जळे। काय उरले निराळे॥ तैसा समरस जालो। तुजमाजी हरपलो॥ अग्निकपुराच्या मेळीं। काय उरली काजळी॥ तुका म्हणे होती। तुझी माझी एक ज्योती' (२४८४) इत्यादी अनेक अभंगांवरून तुकोबांना झालेला अद्वैताचा साक्षात्कार स्पष्ट दिसतो. तथापी अद्वैतात 'देव सबाह्य अंतरीं' असल्यामुळे 'आता भजो कवणे परी' (५८१) अशी त्यांना जणू चिंता पडलेली भासते. कारण तुकोबा 'भक्त' होते; आणि भक्ताला द्वैतातील स्वामी-सेवकभावच अधिक प्रिय असतो. म्हणूनच की काय 'अद्वैतीं तो माझे नाही समाधान। गोड हे चरण-सेवा तुझी' (३७५४); 'अद्वैताची वाणी। नाही ऐकत मी कानी' (७३७) असे ते म्हणतात. परमेश्वराची म्हणजे 'निजवस्तूची भेटी घ्यावी.' पण ती कशी? तर 'मुंगी होउन साकर खावी' (२८९२). मुंगी स्वतःच साखर झाली तर तिने गोडी घ्यावी कशी आणि कुणाची? तेव्हा 'देवभक्तपण। तुका म्हणे नाही भिन्न' (२९४); 'भेद नाही सर्वांतमना। नारायणा तुज मज' (६९८). असे असले तरी हा अभेद 'तू धनी मी सेवक। आइक्य ते एका एक' (३४३६) अशा स्वरूपाचा आहे. अद्वैताच्या भूमिकेवर उभे राहून तुकोबा द्वैताचे सोहळे भोगत होते असेच म्हटले पाहिजे.

'सगुण-निर्गुण नाही भेद रे'

द्वैताद्वैताप्रमाणेच सगुण-निर्गुणाच्याही चर्चेत तुकोबा पडले नाहीत. परमेश्वर निराकार निर्गुण आहे पण भक्तासाठी तो सगुण-साकार झालेला आहे. 'दोन्ही टिपरी एकची नाद। सगुण निर्गुण नाही भेद रे' (१९२) अशी त्याची दृढ श्रद्धा होती. तथापी भक्ताला सगुणाचीच उपासना अधिक प्रिय असते. म्हणूनच 'इच्छिती तयासी व्हावे जी अरूप' ज्याची इच्छा असेल त्याच्यासाठी, हे ईश्वरा, तू निर्गुण निराकार राहा, पण 'आम्हासी स्वरूपस्थिती चाड' (३२६३). निर्गुण परमेश्वराचे 'गुणासी' म्हणजे सगुण स्वरूपातच दर्शन घ्यावे. 'अवघ्या दशा येणे साधती। मुख्य उपासना सगुणभक्ती' (६४५); कारण 'नामपाठ मुक्ताफळाच्या ओवणी। हे सुख सगुणी अभिनव' (७१५) असे तुकोबा सांगतात. किंबहुना, सगुण भक्तिसुखासमोर 'भक्ताचिया मना मोक्ष न ये' (७१५) त्याना मोक्षही तुच्छ वाटतो. 'भक्तीच्या उत्कर्षे। नाही मुक्तीचे ते पिसे'. (२३४५).

'अनुभवे आले अंगा। ते या जगा देतसे'

तुकोबांची ही सगळी अभंगवाणी प्रतीतीची – अनुभवाची होती—'अनुभवे वदे वाणी। अतर ध्यानी आपुले' (२७९१), 'अनुभवे आले अंगा। ते या जगा देतसे। नव्हती हाततुके बोल। मूळ ओल अंतरिची' (२८४५). अंतःकरणातील ही ओल,

हा जिव्हाळा, ही पोटतिडीक तुकारामांच्या अभंगवाणीत आहे, म्हणूनच तो श्रोत्यांच्या हृदयाला जाऊन भिडते. त्याचा एकेक अभंग म्हणजे त्याच्या अंतःकरणाचा तुकडा आहे. भावनांचा आणि विचारांचा आरसा आहे, व तो इतका स्वच्छ आहे की त्यात तुकारामाला कोणीही पाहून घ्यावे; इतकेच नाही तर त्यांच्या उपदेशात्मक व टीकात्मक अभंगात स्वतःला पाहून घ्यावे. तुकारामाचे बोलणे सरळ, स्वाभाविक, कळकळीचे पण निर्भीड, त्यामुळे सर्वांना ते पटते, दुर्जनांना मात्र बोचते. त्यांच्या टीका व्यक्तीला उद्देशून नव्हत्या, सामान्य स्वरूपाच्या होत्या. दुर्जनाच्या त्या टाळक्यात वसनात त्याला तुकाराम काय करणार? ते स्वतः सांगतात—

आमुचे ते आहे सहज बोलणे । नाही विचारून केले कोणी ।।
असे उणे वसे त्याच्या टाळक्यात । तेणे ठिणग्या बहुत गाळीतसे ।।
तुका म्हणे आम्ही काय करणे स्वामी । ढका ववंडामी लागतसे ।। (४२२५)

भावजीवनातून कवित्वाचा आविष्कार

या काव्यरचनेच्या मुळाशी तुकारामांचे उत्कट भावजीवन होते, व्यापक अनुभूती होती. त्यांचे हृदय खऱ्या कवीचे होते. ते अत्यंत बुद्धिमान पण कमालीचे सहृदय होते. त्यामुळे स्वतःच्या आणि समाजाच्या जीवनातील लहानमोठ्या प्रसंगाचा टचका त्याच्या अंतःकरणाला तेव्हाच जाऊन पोचे, आणि तो काव्यरूपाने बाहेर पडे. अनुभूती आपली पण ती परमेश्वराच्या प्रेरणेने शब्दरूप होऊन बाहेर पडते अशी त्यांची श्रद्धा होती. 'तुका म्हणे झरा । आहे मुळीचाची खरा' (३५००); 'वचनाचा अनुभव हाती । बोलविती देव मज' (३२०४); 'नव्हती माझे बोल । अवघे करितो विठ्ठल' (९५२) अशी अनेक अभंगात त्यांनी ग्वाही दिलेली आहे. स्वतःच्या आणि बहुजनसमाजाच्या उद्धाराची तीव्र तळमळ त्यांच्या व्यापक अनुभूतीच्या रसात भिजून अभंगांच्या रूपाने बाहेर पडलेली आहे. हे खरे 'कवित्व' आहे आणि म्हणून ते यथार्थपणे 'अभंग' आहे. त्यामुळे तुकारामाच्या जिवंतपणीच त्याची अभंगवाणी सर्वत्र पसरली आणि जनतेच्या जिभेवर सुभाषितासारखी जाऊन बसली. 'कोण सांगायास । गेले होते देशोदेश ।। नेले वाऱ्याहाती माप । समर्थ तो माझा बाप' (६९५) हे खरे आहे. त्यांचे बोल जनरंजनासाठी नाहीत, कळवळ्याचे आहेत. 'न ये नेत्रा जळ । नाहीं अंतरी कळकळ ।। तो हे चावटीचे बोल । जन रंजवणे फोल' (८२). ते 'यशसे' आणि 'अर्थकृते' ही नाहीत. तुकोबांनी 'मानदंभामाठी अक्षराची आटाआटी' केली नाही. 'तुका म्हणे कवित्व करी । मानवस्तु हे आदरी ।। थू थू त्याच्या तोंडावरी । व्यर्थ सिणवी वैखरी' (३५६७). त्यांचे कवित्व 'व्यवहारविदे' आणि 'शिवेतरक्षतये' मात्र निश्चित आहे. 'भवतापश्रमी दुःखे पीडिली निववू त्या' (२३०२) हे तर त्यांचे जीवितकार्य होते. त्यासाठी

'सावध करी तुका । म्हणे निजले हो आइका' (३९७९). 'उजळावया आलो वाटा । खरा खोटा निवाड' आणि मासाठीच 'बोलविले बोल बोले । धनी विठ्ठला सन्निध' (३१८). 'सादावीत गेला तुका । येथ एकाएकी तो' (१३०९). भव-तापश्रमीच्या दुःखनिवारणासाठी निघालेल्या तुकारामांच्या अभंगवाणीतील अर्धा-अधिक भाग त्याच्या साधकावस्थेतील असून तो सर्वांनी आत्मपर आहे. हे आत्मपर अभंग आर्ततेने आणि कारुण्याने ओथंबलेले आहेत. तुकारामांचे आत्मोद्धारासाठी तळमळणारे अंतःकरण त्यातून ओसंडून वाहते आहे. देवभक्तांचा गुह्यसंवाद, प्रेम-कलह, साधकावस्थेतील निरनिराळे अभंग इत्यादींनी भरलेली ही भावगीते मनाला चटका लावणारी आहेत. स्वतःला विरहिणी कल्पून त्यांनी लिहिलेल्या विराण्या नाट्यगीतात्मक आहेत. तुकोबांनी पंढरपूरच्या पत्यावर पांडुरंगाला पाठविलेले पत्र अतीव कारुण्याने थबथबलेले आहे. कवीच्या कवित्वाचा त्यात परमोत्कर्ष झालेला आहे असे म्हटले तर अतिशयोक्ती होणार नाही. त्यांच्या काव्याच्या दुसऱ्या विभागात हमामा, हुतूतू, फुगडी इत्यादी खेळांच्या रूपकांनी केलेले परमेश्वरवर्णन, उपदेशपर आणि प्रासंगिक अभंग यांचा समावेश होतो.

निरीक्षणातील सूक्ष्मता

या सर्व अभंगांत त्यांच्या अनुभवाच्या उत्कटतेबरोबर व व्यापकतेबरोबरच निरी-क्षणाची सूक्ष्मताही दृष्टोत्पत्तीस येते. उपमानांच्या रूपाने त्यांनी योजलेल्या प्रतिमांचा सविस्तर व सूक्ष्म अभ्यास अद्याप कुणी केलेला नाही. तो केला तर माझ्या विधा-नाची सत्यता सहज दिसून येईल. चंद्र, चकोर, कुमुदिनी, भ्रमर, इत्यादी ठराविक उपमाने तर त्यात आहेतच, पण याशिवाय लौकिक व्यवहारातील व कौटुंबिक जीवनातील उपमाने त्यांनी विपुल प्रमाणात योजलेली आढळतील. शेती, सावकारी, दुकानदारी, लढाई, मायलेक, पितापुत्र, माऊवहीण यांच्या संबंधाच्या प्रतिमांनी त्यांच्या काव्याला शोभा आलेली आहे. 'शुद्ध बीजापोटी । फळे रसाळ गोमटी' (६२), 'मिरासीचे म्हूण सेत । नाही देत पीक उगे । (८१), 'मढे झाकुनिया करिती पेरणी । कुणबियाचे वाणी लवलाहे' (८२३), ही शेतीतील उपमाने; 'मुलाम्याचे नाणे । तुका म्हणे नव्हे सोने' (१५६६), 'चुकलिया ताळा । वाती घालुनि बैसे डोळा' (२७५७), 'सत्य तराजू पै धरा ।। नका कृत्रिम विकरा' (४०५२), 'भक्तिऋण घेतले माझे । चरण गहाण आहेत तुझे । प्रेमव्याज देई हरी । माझा हिशेब लवकरी करी' (४३२०) ही सावकारी-व्यापारातील उपमाने; 'घाकुट्याचे मुखी घास घाली माता । वरी करी सत्ता शाहाणिया' (२४२), 'कन्या सासुऱ्याशी जाये । मागे परतोनी पाहे' 'चुकलिया माये । बाळ हुरहुरु पाहे' (२६६) ही कौटुंबिक जीवनातील उपमाने; 'ढेकणासी बाज गड । उतरचढ केवढी' (२४५२); 'मुंगीचिया घरा कोण जाय मूळ । देखोनिया गूळ धाव घाली' (२३८०) 'काज-

च्याच्या ज्योती । तुका म्हणे न लगे वाती' (२४९७) इत्यादी सूक्ष्म जीवजंतूंच्या जीवनाची उपमाने केवळ आपणासमोर ठेवतो. ही सर्व उदाहरणे पाहिली म्हणजे तुकारामांच्या काव्यातील वेगळेपण लक्षात येईलच व त्यातच त्यांच्या काव्याच्या लोकप्रियतेचे व परिणामकारकतेचे रहस्य सापडेल. सर्वसामान्याच्या, अठरापगड जातीच्या जीवनातील ही उपमाने बहुजनसमाजाला विशेष पटली व म्हणून ती त्यांच्या तोंडी सुभाषितांप्रमाणे सहज रुळली तर आश्चर्य नाही. तुकारामाच्याच काळात नव्हे तर आजही सामान्यांच्या तोंडून 'तुका म्हणे' हा अभंग सहजगत्या बाहेर पडतो. कारण तुकाराम महाराष्ट्राचे म्हणजे महाराष्ट्रातील बहुजनसमाजाचे खरेखुरे प्रतिनिधी होते. त्यामुळे त्यांचे जीवन तुकारामाच्या काव्यात प्रतिबिंबित झालेले आहे. म्हणून तुकारामांच्या वचनाचा प्रत्यय व पडसाद त्यांच्या अंतःकरणात तावड-तोब उठतो आणि ती वचने त्याच्या अंतःकरणात ठसून जातात. म्हणूनच इतर कोणत्याही संतकवीपेक्षा तुकाराम आणि तुकारामांची अभंगवाणी अधिक लोकप्रिय आहे; आणि मराठी भाषा व मराठी मन कायम आहे तोपर्यंत ती अशीच अभंग राहील यात शंका नाही. *

* ध्वनिक्षेपण दिनांक २६ मार्च, १९५८

७ दासबोधाची भाषिक पाहणी

ग्रंथराज दासबोध

एकजिनसी, सुसूत्र व सुसबद्ध 'ग्रंथ' या दृष्टीने माझ्या मते दासबोधाला फारसे महत्त्व नाही. कारण अशा ग्रंथामध्ये रचनेचे जे कौशल्य दिसून यायला पाहिजे ते दासबोधात मुळीच नाही. एखाद्या अकुशल शिल्पशास्त्रज्ञाने (?) टोलेजंग इमारत बांधावी पण तिच्यात प्रमाणबद्धता, आकृतिसौंदर्य, शिल्पकार्याचा नाजूकपणा इत्यादी गुणांचा मात्र पूर्णपणे अभाव असावा, त्यामुळे ती इमारत उपयोगी व मोठी असूनही जशी बेढब दिसेल– अगदी तशीच स्थिती दासबोध या 'ग्रंथा' ची आहे. किंबहुना त्याला 'ग्रंथ' ही संज्ञा रूढार्थाने लावता येणेही शक्य नाही. तथापी पुनरुक्ती, पाल्हाळ इत्यादी दोष ठेवूनही का होईना पण यात अनेक विषय 'ग्रथित' केले असल्यामुळे त्याला 'ग्रंथ' म्हणणे अपरिहार्य आहे. आणि एका विशिष्ट संप्रदायाचा तो प्रमुख ग्रंथ असल्यामुळे तर त्याला 'ग्रंथराज' ही पदवी मिळालेलीही आहे. दासबोधाच्या अतरगातील विषयमाहात्म्यामुळे सांप्रदायिक दृष्ट्या ही पदवी कदाचित अन्वर्थक असूही शकेल, पण बहिरंग सौंदर्याच्या दृष्टीने मात्र ती अयथार्थ आहे असेच म्हणणे भाग आहे. केवळ वाङ्मयगुणाच्या किंवा काव्यगुणांच्या दृष्टीनेही या 'ग्रंथराजा' ची योग्यता फारशी नाही. राजकारणाच्या विवेचनाने भरलेला एक 'राष्ट्रीय' ग्रंथ म्हणून दासबोधाला पुष्कळ महत्त्व देण्यात आलेले आहे. मला स्वतःला हे मत पूर्णांशाने मान्य नाही आणि म्हणून त्याही दृष्टीने मला या ग्रंथराजाचे महत्त्व वाटत नाही.

मराठीच्या मार्गावरील खुणेचा दगड

मराठी भाषेच्या उत्क्रांतिमार्गावरील एक महत्त्वाचा खुणेचा दगड, या दृष्टीने प्रस्तुत ग्रंथ मला महत्त्वाचा वाटतो. शिवकालीन मराठी भाषेची छाननी करण्यासाठी ज्या अनेक ग्रंथांचा उपयोग होण्यासारखा आहे त्यात दासबोध हा एक महत्त्वाचा ग्रंथ होय. ग्रांथिक मराठी भाषेच्या आयुष्यातील बरोबर मधल्या कालखंडात दासबोधाची निर्मिती झाल्यामुळेही त्याला विशेष महत्त्व आहे. मराठी भाषेचे प्राचीनतम स्वरूप चांगल्या रीतीने ज्ञानेश्वरीत व तत्कालीन महानुभावीय वाङ्मयात पाहता येते. ज्ञानेश्वरीची रचना शके १२१२ मध्ये झाली असा समज

प्रचलित आहे. तत्पूर्वी काही वर्षे महानुभावांनी ग्रंथरचना करण्यास सुरुवात केली होती. तेव्हा स्थूल मानाने शके १२०० हा मराठीचा प्रारंभ काल धरायला हरकत नाही. आज १८६५ वे शक वर्ष 'चालू' आहे. या दोन्ही कालाच्या बरोबर मध्य-भागी शके १५३० मध्ये रामदासाचा जन्म झाला. आणि त्यानंतर जवळजवळ पन्नास वर्षांनी त्यांनी दासबोधाची रचना केली. तेव्हा साधारणपणे दासबोध हा ग्रंथ मराठी वाङ्मयीन भाषेचा इतिहास लक्षात घेता, मधल्या कालखंडाचा निदर्शक आहे असे म्हणायला काहीच हरकत नाही. अशा या दासबोधातील भाषेचे सर्वसाधारण स्वरूप या लेखात पाहायचे आहे.

दासबोधाची अधिकृत संहिता

अर्थात, यासाठी दासबोधाची अधिकृत संहिता समोर असणे अवश्य होते. एका दृष्टीने 'देवा' च्या कृपेने ती आपल्यासमोर आहे असे म्हणायला हरकत नाही 'डोमगाव येथील मठात असलेल्या खुद्द श्रीकल्याणस्वामीच्या हातच्या मूळ प्रतीवरून' त्यांनी दासबोधाची आवृत्ती छापलेली असल्यामुळे ती अधिकृत आहे असेच म्हणायला पाहिजे. कारण दासबोधाची मूळ हस्तलिखित प्रत कल्याण स्वामींनी तयार केली असून तिचेच शुद्धीकरण रामदासांनी स्वतः केलेले आहे. सत्कार्योत्तेजक सभेने प्रसिद्ध केलेल्या आवृत्तीवरून ही गोष्ट स्पष्ट होते. तेव्हा डोमगावच्या मठातील कल्याणस्वामींच्या हातची ही प्रत सर्वस्वी समर्थांना संमत होती असे मानायला हरकत नाही. अर्वाचीच नव्हे तर भाषेच्याही दृष्टीने राम-दासांनी त्यात आपल्या हाताने केलेले शुद्धीकरण लक्षात घेऊन तर असे म्हणावेसे वाटते की भाषेच्याही दृष्टीने कल्याणस्वामींच्या प्रतीची अधिकृतता समर्थांना मान्य होती. अशी ही महत्त्वाची प्रत शक्यतोवर जशीची तशी छापण्यात आली ही आनंदाची गोष्ट होय तथापि काही ठिकाणी संपादकाचा हस्तक्षेप झालेला उघड उघड दिसतो. त्यामुळे मुद्रित प्रतीचा अधिकृतपणा काही अंशी नाहीसा झालेला आहे. याची पुष्कळ उदाहरणे या ठिकाणी नमूद करता येतील, आणि तीही खास संपादकांनी दिलेल्या तळटीपांच्या आधारेच. उदाहरणार्थ[१] ३९ व्या पानावरील तळटीपेत संपादक सांगतात की 'कुविद्येचा–ची–चे' जेथे जेथे आहे तेथे तेथे मुळात बहुधा "कुविद्यचा–ची–चे" असे आहे.' याचा अर्थ असा की मुळात सर्वत्र विद्यचा, विद्यची, विद्यचे अशी रूपे असूनही संपादकांनी ती विद्येचा, विद्येची, विद्येचे अशी छापलेली आहेत. भाषिक दृष्टीने असा हस्तक्षेप संपादकांनी करावयास नको होता. मूळ रूपे जशीच्या तशी कायम ठेवणे हे तर

१. प्रस्तुत लेखासाठी सत्कार्योत्तेजक सभेने प्रसिद्ध केलेल्या 'श्रीमद् दासबोधाची' ची सहावी आवृत्ती उपयोगात आणली आहे. अर्थात पानांच्या वगैरे आकड्यांचे संदर्भ या सहाव्या आवृत्तीलाच धरून आहेत हे लक्षात ठेवावे.

अधिकृत संहितेचे महत्त्वाचे कार्य होय. पृष्ठ १५४ वरील द. ५.स. २ मधील ७३ व्या ओवीवरील टीपेवरून तर ' सद्विद्येचे ' या ऐवजी मुळात ' सद्विद्यचे ' असे रूप असावे की काय अशी शंका येते. तथापी येथे मुद्रणदोष असणे संभवनीय आहे.

अनधिकृत हस्तक्षेप

संपादकांच्या अनधिकृत हस्तक्षेपाची आणखी काही उदाहरणे देता येतील. मूळात ' **वरि वरि वरि** दिसे वैभवाचे ' असे असून संपादकांनी ' **वरि वरि** दिसे '– असे छापलेले आहे. (पा. ७० पाहा). तसेच द. ६. स. ३ मध्ये २२ व्या ओवीत '-आपण कांहीं नाहीं आलें । **प्रत्यासी** ' असे असून '**प्रत्ययासी** ' असे रूप मुद्रित प्रतीत छापले आहे. (पा. २०१ पाहा). ३७२ व्या पानावरही असेच एक उदाहरण आढळले. मूळात ' जगजोती ' असा शब्द सर्वत्र असूनही तो ' जगज्जोती ' असा संपादकांनी छापला आहे.

ऐसी काहाणी निरंतर । विवेकें ऐकती जे नर
दास म्हणे **जगोद्धार** । तेचि करिती ।। १३–५–२०
विशेष सारासार विचार । तेणे होय **जगोद्धार**
संगत्यागें निरंतर । होऊन गेले ।। १७–१–३०

या ओव्यांतील '**जगोद्धार**' या शब्दावरून तर रामदासाना मुळाप्रमाणे 'जग-जोती ' असाच शब्द अभिप्रेत असणे शक्य वाटते. सारांश, या काही उदाहरणांवरून मूळ पोथीचे समर्थसंमत स्वरूप व मुद्रित स्वरूप क्वचित निराळे आढळते हे लक्षात येईल. अशी स्थळे एकंदरीत फार थोडी आहेत पण ती आहेत, या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करता येत नाही. भाषेच्या दृष्टीने अधिकृत संहिता छापणे अत्यंत महत्त्वाचे असते. मुळात कोणताही बदल संपादकाने करता कामा नये. जिथे केवळ लेखकाच्या हस्तदोषामुळे एखादे रूप पोथीत चुकीचे पडले आहे असे उघड उघड दिसत असेल तर इतर प्रमाणे देऊन ते रूप शुद्ध केल्यास हरकत[1] नाही. पण सर्वत्र ' विद्यचा, विद्यची ' वगैरे रूपे असून ती ' विद्येचा, विद्येची ' अशी छापणे; ' प्रत्यासी 'च्या ठिकाणी ' प्रत्ययासी ' असा बदल करणे, किंवा ' जगजोती 'चे ' जगज्जोती ' त रूपांतर करणे हे केव्हाही अनधिकृत होय. भाषेप्रमाणेच सांप्रदायिकतेच्या दृष्टीनेही मूळ पोथी अस्सल बरहुकूम मुद्रित करणेंच केव्हाही श्रेयस्कर होय. दासबोधाची अशी पूर्णपणे अधिकृत आवृत्ती रामदासभक्तांना व भाषेच्या अभ्यासकांना विशेष स्वागतार्ह वाटेल हे काय सांगायला पाहिजे ?

---

१ उदा :– २–१–२७ ओवी पहा. तीत ' ऐसा जो गे कां वेढ मूढा ' यात ' मूढ वेडा ' असे पाहिजे असे वाटते. शब्दरूपाच्या दृष्टीने ' वेढ ' ऐवजी ' वेडा ' व मूढा ' ऐवजी ' मूढ ' असणेंच योग्य दिसते. हा हस्तदोष असावा.

वरील काही दोष सोडून दिले तर आहे ही आवृत्तीही बरीच काळजीपूर्वक छापली आहे असे म्हणायला हरकत नाही. बहुतेक रूपे संपादकांनी मुळाबरहुकूम दिलेली आहेत. जेथे त्यांनी हस्तक्षेप केला तेथे त्यांनी स्वतः तसे स्पष्टपणे नमूद केलेले असल्यामुळे त्या शब्दाचे मूळ पोथीत कोणते रूप आहे याचा अभ्यासकाला लागलीच निर्णय करता येतो. मुळात कल्याणस्वामींनी प्रथम काय लिहून घेतले होते आणि त्यात समर्थांनी कोणती दुरुस्ती केली हे तर संपादकांनी जवळ जवळ प्रत्येक ठिकाणी दिलेले आहे. त्यावरून समर्थांनी शब्दांचेच नव्हे तर अक्षराअक्षराचेही शुद्धीकरण केलेले आहे असे दिसते. सत्कार्योत्तेजक सभेच्या आवृत्तीतील कोणतेही पान पाहिले तरी याचा सहज प्रत्यय येईल. आणि म्हणूनच ज्या पोथीवरून संपादकांनी आपली आवृत्ती छापली ती कल्याणस्वामीच्या हातची असली तरी समर्थसंमत होती असे विधान वर केले आहे. असो.

संस्कृत वचनांशी परिचय

रामदासस्वामींचा तत्त्वज्ञानपर संस्कृत वचनांशी चांगला परिचय असावा असे दासबोधात त्यांनी घातलेल्या आणि घेतलेल्या अनेक संस्कृत अवतरणांवरून दिसून येते. उदा:—

ऐसे उपदेश अनेक । परी ज्ञानेंविण निरार्थक
येविषईं असे येक । भगवद्वचन (५-४-३१)

असा आरंभी उल्लेख करून नंतर त्याचपुढे "नानाशास्त्रं पठेल्लोको नानादैवतपूजनम्" — वगैरे हे संस्कृत श्लोक उद्धृत केलेले आहेत. त्यानंतर एक ओवी सोडून लागलीच 'येविषईं जगदीश । बहुतां ठाईं बोलिला' (५-४-३३) असे आरंभी सांगून मग '*यस्य कस्य च वर्णस्य ज्ञानं देहे प्रतिष्ठितम् । तस्य दासस्य दासोहं भवे जन्मनि जन्मनि*' या संस्कृत श्लोकाचा हवाला दिला आहे. अशा संस्कृत अवतरणांची स्थळे दासबोधात पुष्कळ आहेत. काही ओव्यांतूनही अवतरणे उपयोजिली आहेत. त्यावरून ती स्वतः समर्थांनीच वापरलेली असावीत ही गोष्ट स्पष्ट होते. उदा:—

देहबुद्धीचा अंतीं । सत्संगिं येक चि प्राप्ती
येक ब्रह्म द्वितीयं नास्ति । हें श्रुतिवचन ।। ७-२-३०
संब्रह्म ऐसी श्रुती । गगनसदृशं हे स्मृती
ह्मणौनि ब्रह्मास दृष्टांती । आकाश घडे ।। ७-७-२२
ऋषी होते थोर थोर । बहुतीं केला कवित्वविचार
परी वाल्मीकासारिखा कवेश्वर । न भूतो न भविष्यति ।। १६-१-७
आत्मत्वीं जन्ममरण लागे । आत्मत्वीं जन्ममरण न भंगे
संभवामि युगे युगे । ऐसें हें वचन ।। २०-१-२६

अशी पुष्कळ स्थळे दाखविता येतील. त्यांवरून रामदास स्वामी संस्कृत चांगले जाणत होते असे दिसते. पण याचा अर्थ इतकाच घ्यायचा की संस्कृतातील तात्त्विक वचनाशी त्यांचा चांगला परिचय होता. तथापी संस्कृत 'भाषेचा' पद्धतशीर व शास्त्रीय अभ्यास त्यांनी केला असावा असे मात्र वाटत नाही. कारण भाषेच्या दृष्टीने चुकीची रूपे, चुकीचे शब्दप्रयोग वगैरे दासबोधात पुष्कळ आढळतात. अशी काही उदाहरणे क्रमशः आपण पाहू व त्यांवरून काय निष्पन्न होते ते लक्षात घेऊ.

संधीचे दोष

दासबोधातील भाषेमध्ये संधीचे दोष फार आढळतात. संस्कृत भाषच्या रचनेचे सामान्य ज्ञान ज्याला थोडेफार आहे त्याजकडून देखील बहुधा होणार नाहीत असे दोष दासबोधाच्या भाषेत घुसले आहेत. जिथे संधी करायला पाहिजेत तिथे ते केलेले नाहीत आणि जिथे केलेले आहेत तिथे ते चुकीचे आहेत असे या संधिदोषांचे साधारणपणे दोन विभाग पाडता येतील. अवश्य असूनही संधी न केल्याची उदाहरणे पहा:--

(१) रंक राजआज्ञेसि म्याले । तें चि पुढें राजा जाले ९–१०–३२
(२) सारासारविचार करणें । न्यायेअन्याये अखंड पाहाणें १०–७–२९
(३) कर्मइंद्रियामधें जाण । नाना विषयस्वाद ११–१–२८
(४) शिस्नइंद्रियें सुरतभोग । गुदइंद्रियें मळोत्सर्ग १६–७–२२
(५) पाहों जातां दुरीच्या दुरी । परब्रह्म सबाहेअंतरीं १४–९–२०
(६) नाना योग नाना मतें । पाहों जातां असंख्यातें
जाती आपुलाल्या पंथें । सूर्यउदय जालियां १६–२–६
(७) सत्शास्त्रीं बोलिले पावन । होईजे येणें (४–१–५)
(८) तें सत्शिष्यास रोकडें । अलभ्य लाभे (५–१–२)

ही शेवटची दोन उदाहरणे चुकीच्या संधीची म्हणूनही मानता येतील. अशा चुकीच्या संधीची आणखी काही उदाहरणे पाहा:--

(१) अपकीर्ति ते सांडावी । सदकीर्ति वाढवावी (२–२–४१; २–९–२)
विरक्तें सदक्रिया प्रतिष्ठावी । विरक्तें निवृत्ति विस्तारावी(२–९–१०)

या उदाहरणांत संधी करताना मधेच निष्कारण 'अ' आलेला दिसून येईल. जिथे वस्तुतः अ पाहिजे तिथे उगीच आकार घातल्याची उदाहरणे पाहा:--

(१) बहुश्रुत निराभिमान । निरापेक्षी (१–८–१८)
(२) शिष्य जाला अनाधिकारी । आपली अवज्ञा करी (२–१०–३२)
(३) ह्मणे मी दुराभिमानी । ह्मणे मी तपीळ जनी (५–८–३०)
(४) तरी तो जाणावा निरार्थक । निरवयेंसी (१–१०–३१)
(५)

अशाच विसंधीची पुढील उदाहरणेही लक्ष्यात घेण्यासारखी आहेत. त्यात जेथे 'इ' कार पाहिजे तेथे 'ए' कार आलेला आहे.

(१) कि हे ऋयेश्वरांची मंडळी (१–६–५)
(२) कीं हे जगदेश्वराचें महत्व (१–७–३)
(३) योगी विरन्न ऋयेश्वर । धूर्त तार्किक कवेश्वर
मनोजयाचे मुनेश्वर । आणी दिग्वल्की (१–८–१४)
(४) धनेश्वराचा धोका घरी । या नाव आदिमूतिक (३–७–५६)
(५) तरी हा कल्पनेतीत विचार (१–४–२५)

या शेवटच्या उदाहरणात आकाराच्या ठिकाणी एकार आलेला आहे. अशी उदाहरणेही दासबोधात बरीच आढळतात. पुढील उदाहरणांमध्ये वस्तुतः जिथे उकार पाहिजे तिथे ओकार आलेला दिसेल.

(१) जे वेदशास्त्राची महिमा । जे निरोपमाची उपमा (१–३–२०)
(२) निरोपाधी विश्रांति । योगियांची (७–३–४४)
(३) नीच उत्तर साहाणें । प्रत्योत्तर न देणें (२–७–६७)
(४) स्वयें नेणे परोपकार । उपकाराचा अनोपकार (२–१–३०)
(५) जेथे शडकर्में चालती । विध्योक्त क्रिया आचरती (१४–७–५)

याशिवाय–

'ऐसें न करितां निर्फळ । भूमिभार होये' (२–४–१२);
'कामधेनूचीं दुमणी । निःकामासी न लगती' (१–४–२६);
'अशक्त रोगी नासका । तरी तो नि कारण' (१–१०–३०);

वगैरे प्रकारचे संधिदोषही दासबोधात विपुल आहेत.

संस्कृत नियमानुसार चुकीची असलेली ही रूपे रामदासाच्या भाषेचे वैशिष्ट्य दाखविणारीच मानावी लागतील. कारण संस्कृतज्ञ व्युत्पन्न पंडिताच्या रचनेत ती येणे सहसा शक्य नाही. रामदासकालीन सामराजाच्या रचनेत 'निरुपम उमटे हे कुंडलाची झळाळी' (रु. स्व. ४–४८;); 'सबाह्य अभ्यंकर कृष्ण काळा' (रु. स्व. ३–१३); 'निरुपम तंव देखे बाग, पीयूषवाणी' (रु. स्व. ५–१६); 'निधि निरवधि पुर्ण्ये लाधली जो फुकाचा' (रु. स्व. ४–८७) अशी शुद्ध रूपे आढळतात. रामदासापेक्षा सुमारे पन्नास पाउणशे वर्षांपूर्वीच होऊन गेलेल्या मुक्तेश्वराच्या काव्यातही शुद्ध संधिरूपांचाच आढळ होतो. 'राज्यमदें दुरभिनाव । तुज संचरला नाहीं कीं ?' (सभा. ३–२); 'निरपेक्ष अमती की मडारी' (सभा. ३–६८); 'आशीर्वचनी ऋषीश्वरें । शुभ कल्याण बोलती' (सभा. १–६६); 'चतुर्दशमासां निरुपम । पूर्ण झालें सभेचें काम' (सभा. २–७३); 'अनुकारी नराचीं काया । वृथा पुष्ट ज्यापरी' (सभा. ५–५८) वगैरे उदाहरणावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. मुक्तेश्वराच्या काव्यात बहुतेक सर्वत्र

अशी शुद्ध रूपे आढळतात. तथापी रामदासांच्या कवितेत सर्रास आढळणाऱ्या अपरूपांप्रमाणे अपरूपे मुक्तेश्वरी काव्यात मुळीच नाहीत असे नाही. उदा:– 'निरोपण सुपंथी आडथळा । पायगोवा वाटे सकळां' (सभा. २–९५); 'दिव्यगंधी दिव्यमुनीं । जो ऋषेश्वरीं अर्चिला' (सभा. २–११९) पण अशी विसंधीची रूपे मुक्तेश्वरांच्या काव्यात अत्यल्प प्रमाणात आहेत. सारांश, सामराजमुक्तेश्वरादिकांच्या काव्यांवरून असे म्हणायला हरकत नाही की, तत्कालीन ग्रांथिक मराठीचे असंस्कृत स्वरूप जवळजवळ नाहीसे झाले असून तिचे संस्कृतीकरण फार झाले होते. जी अपरूपे किंवा जे विसंधी आढळतात ते केवळ प्राचीन रूपाचे अवशेष होत इतकेच. ज्ञानेश्वरकालीन वाङमयात अशी विसंधीची रूपे थोडीफार आढळतात. उदा :– 'ऐसें बोलौनि योगाचें सार । सनकादिक केले निरोत्तर' (उद्धवगीता ६८५. दशप्रतीचा पाठ); 'स्मृतिस्थळां'त बहुतेक 'निरुत्तर' असेच रूप आहे, पण 'ईश्वर नायेक निरोत्तर केले' (स्मृ. स्थ. ११) असेही रूप क्वचित आढळते; तसेच 'म्हाइंमटी ब्राह्मणा प्रत्योत्तर देणें' (स्मृ. स्थ. १७२) 'नको गा : हा अनाधिकार्या असे' (स्मृ. स्थ. ११७) वगैरे ही उदाहरणे पाहा. सारांश, जुन्या वाङमयात अशी विसंधीची रूपे आढळतात, नाही असे नाही; पण ती थोड्या प्रमाणात. मुक्तेश्वरकालात ती त्याहून थोडी आहेत. रामदासकालीन व्युत्पन्न पंडितांच्या काव्यात तर अशी रूपे जवळजवळ नाहीतच. पण खुद्द रामदासांच्या काव्यात ती विपुल आढळतात. तेव्हा याचा अर्थ उघडउघड असा दिसतो की, तत्कालीन ग्रांथिक मराठीचे 'संस्कृतीकरण' झालेले असावे, पण अव्युत्पन्न प्राकृताच्या भाषेत मात्र अशी रूपे प्रचलित असावी. ज्या अर्थी रामदासांच्या काव्यात अशी रूपे सर्रास आढळतात. त्या अर्थी संस्कृत भाषेचे ज्ञान त्यांना फारसे नसावे असे अनुमान काढल्यास ते चुकीचे होणार नाही.

भाववाचक नामे

दासबोधाच्या भाषेत 'असंस्कृत' रूपाचा आढळ केवळ विसंधीच्या स्वरूपातच होतो असे नाही तर भाववाचक नामांची पुन्हा भाववाचक नामे करण्याचा जो हव्यास रामदासांना दिसतो त्यावरूनही माझ्या अनुमानाला पुष्टी मिळते. या दृष्टीने पुढील उदाहरणे अभ्यासकांनी लक्षात घ्यावी :–

(१) आणी विश्वमक्षक काळें । दासत्व कीजे (१–२–३)
(२) दोहींम साम्यमा कैसे । करिती विवक्षण (८–५–५०)
(३) वक्तयास खोटूं नये । ऐक्यतेसी फोडूं नयें (२–२–८)
(४) जयास अहंकार नसे । नैराशता विलसे (२–७–६२)
(५) तरी ते कौशल्यता परी ज्ञान । ह्मणो चि नये (५–५–३२)

(६) देहीं आरोग्यता जाली । ऐसी जना प्रचित आली (१०–८–५)

(७) सकळ कांहीं कर्तव्यता । आली मायेच्या चि माथां (८–२–२१)

अशी रूपे दासबोधाच्या भाषेत अगदी सर्रास आढळतात. 'दास्यत्व' 'ऐक्यता' ही रूपे तत्कालीन भाषेत आढळतात, नाही असे नाही; पण ती फारच क्वचित. तेव्हा अशी अपरूपे वापरणे हे रामदासांच्या भाषेचे वैशिष्ट्य होय, तत्कालीन सर्वसाधारण मराठी भाषेचे नव्हे.

'इक' प्रत्ययान्त सदोष उदाहरणे

संस्कृत भाषेतील शुद्ध रूपांच्या दृष्टीने व तुलनेने रामदासांच्या भाषेच्या दोन मुद्यांचा आतापर्यंत विचार केला. त्यावरून स्थूल मानाने असे म्हणायला हरकत नाही की रामदासांना संस्कृत भाषेत व्युत्पन्नता फारशी नसावी. यापुढे दाखविल्या जाणाऱ्या त्यांच्या भाषेतील आणखी काही विशेषावरून देखील हीच गोष्ट अभ्यासकांच्या लक्षात येईल. तेव्हा आता त्यांच्या दासबोधांतर्गत भाषेच्या असंस्कृत वळणाकडे प्रत्येक ठिकाणी लक्ष न वेधता केवळ त्या भाषेची वैशिष्ट्ये म्हणूनच काही महत्त्वाच्या गोष्टींचा उदाहरणांसहित यापुढे विचार करू. त्या सर्व विशेषाचा एकसमयावच्छेदेकरून विचार केल्यावर रामदासांच्या भाषेचे एकंदर 'वळण' अभ्यासकांच्या सहज लक्षात येईल असे वाटते.

दासबोधातील पुढील काही उदाहरणे पाहा :—

(१) ईश्वरी प्रेमा अधिक । प्रपंच संपादणें लोकिक (२–७–९)

(२) त्याचा महिमा अलोलिक । काय म्हणोनि वर्णावा (१–८–२०)

(३) राजिक देविक उदेग चिंता (११–३–५)

(४) एक ताप आध्यात्मिक । दुजा तो आदिभूतिक (३–६–९)

(५) नाना वचनें प्रस्ताविक । शास्त्राधारें बोलावीं (४–२–१५)

(६) जे प्रपंचिक जन (२–१–७)

यावरून, शब्दांना ठक् (इक) प्रत्यय लावल्यानंतर आरंभीच्या स्वराची वृद्धी करण्याचा नियम कसोशीने पाळलेला नाही हे दिसून येईल. 'कसोशीने' म्हणण्याचे कारण इतकेच की बऱ्याच ठिकाणी या नियमानुसार शुद्ध असलेली रूपेही दासबोधात आढळतात. 'आध्यात्मिक' हा शब्द सर्वत्र बरोबर वापरलेला आहे. 'भौतिक' शब्द हा बहुधाची 'भूतिक' स्वरूपात दिसतो. (दशक ३ मधील ७ वा समास पाहा). आधिभौतिक तापाचे विवरण करण्यासाठी आधाराला घेतलेल्या संस्कृत श्लोकात 'आधिभौतिक' हा शब्द शुद्ध स्वरूपात असूनही दासबोधात मात्र तो सर्वत्र 'आदिभूतिक' असा आढळतो. 'दैविक' (३–६–११; ३ ऱ्या दशकातील ८ वा समास पाहा). 'वैदिक' (१५–२–१०) वगैरे शुद्ध रूपेही आढळतात, पण ती थोडी. उलट 'मित्री' साठी 'मैत्र; ' 'मित्रा' ऐवजी 'मैत्री' अशीच रूपे

फार. उदा:–' पराव्यासीं करी मैत्री '-(२-१-१४); 'दीक्षा नाहीं मैत्री नाहीं' (२-४-२१); 'आर्जव नाही मित्री नाही' (५-७-१९); 'मैत्राचें बोले उणें। तो येक मूर्ख' (२-१-५५) वगैरे वगैरे.

संस्कृत शब्दांचे असंस्कृत लेखन

संस्कृत शब्दाचे अशुद्ध-लेखन हाही दासबोधाच्या भाषेचा एक विशेष म्हणून नमूद करता यईल. याची काही उदाहरणे पाहा :—

(१) स्थिरता नाहीं येक क्षण। चपळ विशाईं अग्रगण (१-२-२२)

(२) जे ज्ञानियांची विरक्ती। वैराग्यशोभा (१-३-५)

(३) त्रैलोका वर्तविती एक। ह्मणौन त्रैलोक्यनायक (११-९-१८)

(४) साहित संगीत रागज्ञान (५-२-४)

(५) देवं मनुषीं भाविला। मंत्री देवपणासि आला (५-३-४४)

कुठे कुठे हे शब्द 'अग्रगण्य' (५-३-२८); 'त्रैलोक्य' (११-९-१८. वर उद्घृत केलेली ओवी पाहा.) असे शुद्ध स्वरूपातही आढळतात. पण विशेषेकरून अशा शब्दांच्या शेवटचा 'य' गाळण्याकडेच प्रवृत्ती फार. उलट ज्या ठिकाणी नको त्या ठिकाणी मात्र निष्कारण 'य' जास्तीचा जोडून व्याकरणदुष्टत्व, कर्णकटुत्व वगैरे दोष निर्माण केले आहेत. उदा:–' निरुपम ' ऐवजी ' निरोपम्य ' (निरोपम्य ह्मणिजे उपमा नाही. ९-१-८); ' अनाम ' ऐवजी अनाम्य ' (अनाम्य म्हणिजे कायें ९-१-१७); ' परिमित ' ऐवजी ' परमित्य ' (दिवसरजनीचें परमित्य ६-१०-३१); ' निमिष ' ऐवजी ' निमिष्य ' (मरतां न मरतां निमिष्य. ३-९-३; घटिका पळ निमिष्यभरी. ५-७-४६) वगैरे. अशा रूपांमुळे भाषासौंदर्य किती नाहीसे झाले असेल याची कल्पनाच करावी.

'य' प्रवृत्ती

शब्दांच्या शेवटी काही काही ठिकाणी असलेला 'य' गाळण्याची व नसलेला 'य' उगीच घालण्याची जशी प्रवृत्ती आढळते तशीच शब्दांच्या मध्येही उगीच 'य' घुसडण्याची प्रवृत्ती आढळते. उदा:–' पुष्यक म्हणती घर आमुचें '(१-१०-३५); ' गर्भांध आणी नपुंस्यक। या नाव आध्यात्मिक' (३-६-३९). अशी रूपे मात्र फार थोडी आढळतात हे येथे नमूद करणे अवश्य आहे.

शब्दांच्या आदिमध्यांती येणाऱ्या 'य' या अक्षराची दासबोधातील भाषेत आढळणारी निरनिराळी रूपे मोठी पाहण्यासारखी आहेत. ती जशी नानाविध आहेत तशीच ती विचित्रही आहेत. किंबहुना दासबोधाच्या भाषेत या 'य' च्या निरनिराळ्या वर्णांतरानी जितके श्रुतिकटुत्व निर्माण झालेले आहे तितके दुसऱ्या कशानेच झालेले नाही. सामान्यतः शब्दांच्या आरंभी असलेला 'य' दासबोधात नेहमी 'ये' झालेला आहे; शब्दामध्ये असलेला 'य' ही 'ये' च झालेला आहे

आणि शब्दाच्या शेवटी असलेल्या 'य' ने 'ये' 'यो' आणि 'व' ही रूपे धारण केलेली आहेत. यांची क्रमाक्रमाने काही उदाहरणे पाहू.

(१) येश कीर्ति प्रताप महिमा (४-२-९)

(२) विरक्तें येत्नें करावी । विरक्ती आपुली (२-९-९)

(३) येथार्थ साडून वचन । जो रक्षून बोले मन (२-१०-२८)

(४) येदर्थी येक वचन बोलिलें (४-६-१०)

(५) येंजन आणी याजन (२-७-१३)

(६) भट आणी पाठक । येजुर्वेदी (१-८-१६) वगैरे

अशी पुष्कळ उदाहरणे या ठिकाणी देता येतील. पण नमुन्यादाखल एकेका शब्दाचे केकच उदाहरण घेतलेले आहे. *यावरून स्पष्ट दिसून येईल की आरंभीच्या 'य'* चा सर्व ठिकाणी 'ये' केलेला आहे. पुढील उदाहरणांत मध्ये आलेल्या 'य' चा 'ये' झालेला आढळेल.

(१) ऐसे जे कां समानायेक (१-८-२०)

(२) नारायेण नामें पावन जाला । अजामेळ (४-३-१७)

(३) विनोदार्थी भरे मन । *शृंघारिक करी गायेन* (२-५-२४)

(४) संध्यामठ आणी मुयेरीं (२-७-२२)

या शेवटच्या उदाहरणात आलेल्या 'या' चा देखील 'ये' झालेला दिसून येईल.

आता शब्दांच्या शेवटी येणाऱ्या 'य' ची रूपे पाहू.

(१) तयास नाहीं राजभयें । अथवा नाहीं अग्निभये
अथवा स्वापदभयें । बोलों च नये (१-९-७)

(२) जेथें श्रवणाचा उपायें । आणी परमार्थ समुदाये
तेथें जनासी तरणोपाये । सहज चि होये (१-८-२१)

(३) काहीं करावा उपाये । संसारीं गुतोन काये
उक्लवी ऐसें हृदये । तो सत्वगुण (२-७-४२)

(४) *नाहीं नीति नाहीं न्याये । नाहीं पुण्याचा उपायें*
नाहीं परत्रीची सोये । युक्तायुक्त क्रिया (२-४-१९)

(५) निश्चयें चळेना ऐसा जाला । या नाव सिद्ध (५-१०-१०)

या सर्व उदाहरणातील शेवटच्या 'य' या 'ये' झालेला आहे. क्वचित 'य' चा 'यो' ही झालेला आढळतो उदा:-

(१) कोण समयो येईल कैसा (३-१०-३९)

(२) कवि धार्मिकाचा विनयो । विनयकर्ते (१-७-११)

(३) संत सत्याचा निश्चयो । संत सार्थकाचा जयो
संत प्राप्तीचा समयो । सिद्धरूप (१-५-२०)

(४) तेणें विषयो चिंतीत जावा (३-१०-६१)

शब्दातील शेवटच्या 'य' चा 'व' झाल्याची उदाहरणे:—

(१) याचा अभिप्राव मजला। निरोपण कीजे (६–१०–२)

(२) असो इंद्रियें समुदाव। तयामधें वर्ते सर्व (७–४–४५)

(३) सद्गुरुकृपेविण कांही। भवतरणोपाव तों नाही (४–४–४)

याशिवाय 'गाईत्री मंत्राचा उचारु' (५–२–८) यातील मधल्या 'य' ची 'इ' झालेली आहे, तर उलट 'इतिमाहात्नुभावगाइत्री पूजन' (४–५–४) यात आरंभीच्या 'य' ची 'इ' झालेली आहे. क्वचित 'इ' चा 'यु' झालेला दिसतो. उदा :—युक्षदंड. (१४–५–३; १६–४–१५; १६–४–१९ पाहा) 'तापत्रय,' 'अक्षय' वगैरे शब्द 'तापत्रै,' 'अक्षै' असे लिहिलेले आढळतात. 'य' चा ये, यो, व होण्यासाठी काही पद्धतशीर नियम दिसून येत नाही. पाचव्या समासाच्या दहाव्या दशकात तर 'संशयरहित ज्ञात;' 'सर्वांमध्यें संशये भरला;' 'वेर्थ संशयाची संगती। संशयो वाढवी' (ओव्या १३, १४, १८ पाहा) अशी अगदी जवळ जवळच्या ओव्यांतून तिन्ही प्रकारची एकाच शब्दाची रूपे आढळतात. समय, निश्चय, उपाय वगैरे शब्दांचीही अशी भिन्नभिन्न रूपे आढळून येतात.

'य' चे 'ए' व 'इ'कार यात परिवर्तन

शब्दाच्या जोडाक्षरात जर 'य' आला तर बहुधा त्याचा लोप होऊन पूर्वीच्या व्यंजनाचा एकार किंवा इकार झालेला आढळून येतो. उदा:—'व्यर्थ' ऐवजी 'वेर्थ' (नाही तरी हें वेर्थ चि गेले. १–१०–६१); 'व्यसन' साठी 'वेसन' (सप्त वेसनीं जयाचें मन। तो येक मूर्ख. २–१–१६); 'व्यथा' चे 'वेथा' (वेथा नेणती बापुडें। तळमळी जीवीं. ३–२–६); 'व्यक्त' चे 'वेक्त' (ऐसी पंच महाभूतें। पूर्वी होती अवेवर्ते। पुढें जालीं वेक्तें। सृष्टि रचनेसी. ८–३–५७); 'व्यवसाय' चे 'वेवसाय' (अनेत्र वेवसाई क्रमेना. ३–२–४४); 'अस्ताव्यस्त' ऐवजी अस्तावेस्त' (बहुधा बोलणे अव्यावेस्त। बोलों चि नये. ४–२–१८); 'अव्यप्रता' चे 'अवेप्रता' (कीर्तनें अवेप्रता पडे. ४–२–२९). या शेवटच्या तीन उदाहरणांवरून तर एखाद्या शब्दाच्या मध्ये 'व्य' आल्यास त्याचे ही 'वे' असे रूप होत असल्याचे दिसून येईल. पण आरंभीच्या 'व्य' च्या पुढे 'त' आला तर मात्र 'व्य' चा 'वे' न होता 'वि' होते. उदा :—

(१) वित्पत्ती नाहीं कळा नाही (१–६–१५)

(२) कवि वित्पन्नाचो योग्यता (१–७–१६)

(३) वैधृति आणी वितिपात (२–१–३६)

'अ'कार 'इ'काराचा 'ए'कार

शब्दांतील आदिमध्यांतीच्या अकार–इकाराचा एकार करण्याची प्रवृत्तीही दासबोधाच्या भाषेत विपुल प्रमाणात आढळतो. याची काही उदाहरणे पाहा:—

(१) छत्रें आणी सुखासनें (२–७–२६)
(२) शेरीर विकारें लागे त्यासी (३–१०–५५)
(३) कल्पना ज्ञप्ती तत्त्वता (७–५–२०)
(४) सागणें घडे वेवादा (२–५–२५)
(५) गेले बहुत वेवादी (३–९–५४)

पहिल्या तीन उदाहरणांत आरंभीच्या अकाराचा, तर नंतरच्या उदाहरणांत आरंभीच्या इकाराच एकार झालेला दिसेल. 'स्त्रीआधेन जीवित' (२–१–९); 'ज्याचें जिणें पराधेन' (२–१०–२८); 'पराधेनतेपासून पळाला' (१२–४–४); 'पालटाकारणें आवेढ अन्नें' (१–६–१२); 'नारायेण नामें पावन झाला। अजामेळ' (४–३–१७); 'सिकवणेचा मानी वीट' (२–१–१९) वगैरे उदाहरणात मध्य 'इ' काराचा 'ए' कार झालेला आहे. काही ठिकाणी अकाराचा इकार झालेला, तर क्वचित इकाराचा अकार झालेला देखील आढळतो. उदा:– 'चौदा विद्यांचा गोसावी। ह्रस्व लोचन तें हिलावो' (१–२–१३); 'ब्रह्मगिन्हो ब्राह्मणसमंध' (४–३–१२); 'सर्व ब्रह्म हें अपूर्व। आश्चिर्य वाटे' (८–२–४१). 'नरदेह असिला मूर्ख' (१–१०–३१). अकाराचा इकार झाल्याची ही उदाहरणे होत; तर 'तेथें सर्वसाक्षत्व कैंचें' (५–६–८); 'अथवा कठीण जाली मेदनी' (९–९–१५) वगैरे ही इकाराचा अकार झाल्याची उदाहरणे होत.

आदिमध्यांत 'उ' कार

आदिमध्यांती येणाऱ्या उकाराच्या बाबतीत देखील असेच नानाविध प्रकार आढळून येतात. त्यात विशेष लक्षात येण्यासारखी गोष्ट अशी की ज्ञानेश्वर-कालीन वाङ्मयात अन्त्य उकाराचे प्राबल्य विशेष आढळते, त्यापेक्षा एकनाथकालीन वाङ्मयात कमी आणि त्याहीपेक्षा तुकारामरामदासकालीन वाङ्मयात अधिक कमी. रामदासाच्या दासबोधात हा अन्त्य उकार मुळीच नाही असे नाही, पण त्याचे प्रमाण अत्यल्प आहे. त्याची उदाहरणे देऊन निष्कारण जागा अडवीत नाही. एकनाथाच्या काव्यातील एखादे पान व रामदासाच्या दासबोधातील एखादे पान तुलनात्मक दृष्टीने पाहिल्यास ही गोष्ट सहज लक्षात येण्यासारखी आहे. पण दासबोधाच्या भाषेचा विशेष म्हणून या आदिमध्यांतीच्या उकाराबाबतीत काही गोष्टी लक्षात घेण्यासारख्या आहेत. अनेकदा शब्दाच्या शेवटी असलेल्या उकाराचा लोप झालेला आढळतो. याचे ठळक उदाहरण म्हणजे 'मृत्यु' हा शब्द दासबोधात जवळ जवळ सर्वत्र 'मृत्य' असा वापरलेला आहे. तिसऱ्या दशकातील 'मृत्य' निरूपणाचा नववा समास या दृष्टीने विशेष पाहण्यासारखा आहे. 'होतां मृत्याची आटाटी' 'नेऊन घालितो पुढारें। मृत्यपंथें' अशा सारख्या रूपावरून ह्या

शब्दाचे मूळ रूप कळून येईल. 'मृदु' हा शब्दही बहुधा सर्वत्र 'मृद' असाच योजलेला आहे.

'मृद कठिण बोळवे' (१३–९–२९);

'कठीण मृद सीतोष्ण जाणतो' (१६–७–१६) वगैरे

याणखी इतर शब्दांची काही उदाहरणे पाहा :–

(१) नाना कित निवारले (१२–३–३२)

(२) उष्ण आणी सहीष्ण (१३–१–१७)

(३) धन्य धन्य हा वाय देव (१६–६–१)

(४) मरतां आवर्घे सिध आहे (१७–१–१६)

(५) अंतरहेत चुकत गेला (१९–९–७); वगैरे

काही शब्दांत हा उकार 'तेथें आलीं षट्पद कुळें। झुंकारशब्दें' (१–२–११) असा आरमी घुसला आहे; तर काही ठिकाणी तो 'तुझियें कृपेचेनि बळें। वितुळती भ्रांतीची पडळें (१–२–३); 'मी सदणा मी सुंदर' (२–५–१४) असा मधेही घुसला आहे. क्वचित शब्दामधील इकाराचा उकारही झालेला आहे. याचे ठळक उदाहरण म्हणजे 'अनिर्वाच्य' हा शब्द बहुधा सर्वत्र 'अनुर्वाच्य' असा आढळतो. 'अनुर्वाच्य तुमचा महिमा' (५–१–१); 'अनुर्वाच्य समाधान' (६–१०–१७); 'अनुर्वाच्य सुख उरलें' (६–१–१४) वगैरे उदाहरणे लक्षात घ्यावी.

'अ', 'आ' यांची परिवृत्ती

स्वरांच्या बाबतीत दासबोधातील भाषेचा आणखी एक डोळ्यात भरणारा विशेष हा की, नको तेथे आकाराचा अकार तर अकाराचा आकार करणे हा होय. पहिल्यापेक्षा दुसऱ्या प्रकारची उदाहरणे विपुल सापडतात. 'हालाहल' ऐवजी 'हळहळ' (४–४–२३); 'सांगवे' ऐवजी 'संगवे' (१–५–१४); 'आगंतुक' ऐवजी 'अगांतुक' (२–८–३१); 'मार्जार' ऐवजी 'मार्जर' (३–७–१२); 'समरांगण' ऐवजी 'समरंगण' (३–९–७); 'मिथ्या' ऐवजी 'मिथ्य' (५–८–२२) ही पहिल्या प्रकारची उदाहरणे होत. तर 'अग्नि' ऐवजी 'आग्न' (१–१०–४६); 'अरण्य' ऐवजी 'आरण्य' (१–१०–४८); 'अलंकार' ऐवजी 'आळंकार' (१–७–१८); 'लबाड' ऐवजी 'लाबाड' (२–१–३३); 'अथवा' ऐवजी 'आथवा' (३–७–१०); 'चतुरंग' ऐवजी 'चतुरांग' (३–९–३४); 'वाताहत' ऐवजी 'वाताहात' (३–३–२६); 'स्फुरण' ऐवजी 'स्फुराण' (२–७–३८); 'मृदग' ऐवजी 'मृदांग' (४–५–२०); वगैरे ही दुसऱ्या प्रकाराची उदाहरणे होत. उपान्त्य अकाराचा आकार करण्याची रामदासाला फार सवय आहे. त्यामुळे भाषेचा ललितपणा बराचसा नष्ट झालेला,

आहे. महोत्सव हा शब्द तर बहुतेक ठिकाणी 'मोहोत्साव' असा लिहिला आहे. तो कसा कर्णकटु लागतो याचा विचार करावा.

'ओ' चा 'वो'

रामदासकालीन इतर कवींच्या काव्यात 'ओकाराचा 'वो' कार केल्याची फारशी उदाहरणे आढळत नाहीत; पण दासबोधात ती विपुल प्रमाणात आढळतात. 'वोळखिला' (१–९–२५); 'वोढघोस' (१२–३–१५); 'वोघ' (१–७–२८); 'वोसरे' (६–२–३८); 'वोनामा' (६–६–२४); 'वोंकारावा' (५–४–२) वगैरे उदाहरणांवरून माझ्या विधानाचा प्रत्यय येईलच. क्वचित 'उडे' चे 'वुडे' (कीर्तनें संदेह वुडे. ४–२–२९) असेही रूप दासबोधात आढळते. तत्कालीन इतर ग्रंथांत शुद्ध रूपे रूढ असूनही दासबोधात ती वरील स्वरूपात आढळतात हे आश्चर्य आहे!

शब्दांचे अशुद्ध लेखन

शब्दाच्या अशुद्ध – लेखनाची उदाहरणे तर दासबोधात सर्वत्र विखुरलेली आढळतात. 'आचमन' हा शब्द 'आच्मन' (४–७–२१) असा आहे. तो उच्चारानुसारी लेखनपद्धतीचा नमुना म्हणून मानता येईल. इतर शब्दांची काही उदाहरणे पाहा:–

(१) अन्हीत (अनहित) १०–८–१६
(२) मेघडंब्रें (मेघडंबरें) ४–७–७
(३) क्शणाचा (क्षणाचा) ५–७–४८
(४) म्लान्वदनें (म्लानवदनें) ५–६–४३

पुढील काही उदाहरणांत तर शब्दांच्या मूळ स्वरूपाचे अज्ञान उघडउघडपणे दिसून येते असे वाटते. अशी उदाहरणे पहा:–

(१) कर्तुत्वास	११–१–२०	(७) चक्रवती	३–९–११
(२) वगन्नत्व	१२–४–१६	(८) तुछ्य	२–१०–२०
(३) अद्यम	१०–८–२५	(९) वांछ्या	१–२–३०
(४) अधमोद्यम	१०–८–२५	(१०) च्यारी	३–५–२
(५) वैश्यदेव	११–३–१७	(११) ब्रह्मच्यारी	३–९–२९
(६) चैतंनी	७–१०–८	(१२) लज्या	३–२–४३

शेवटच्या चार उदाहरणांवरून च, छ, ज ही तालव्य अक्षरे कशी उच्चारली जात असत व लिहिली जात असत याची थोडीफार *कल्पना येईल. रामदासकालीन* इतर कवींच्या काव्यात अशी अशुद्ध–लेखणाची रूपे फारशी आढळत नाहीत. *आहेत ती अत्यंत अल्प प्रमाणात आहेत.*

उच्चारानुसारी लेखन

उच्चारानुसारी लेखनपद्धतीची काही फार चांगली उदाहरणे दासबोधात आढळतात. वानगीदाखल त्यातून थोडी येथे उल्लेखतो.

(१)	मवंसा	२-१-३९	(७)	झुर्णी	३-२-१६
(२)	अस्ता	१-७-२१	(८)	कर्मणुकेचा	२-५-२६
(३)	नस्ता	१-७-२१	(९)	तार्तम्य	२-८-१४
(४)	चिर्डून	१-१०-५८	(१०)	उपकर्णे	२-७-२८
(५)	विसर्ले	१-१०-३३	(११)	गल्बला	३-५-२७
(६)	घुगर्डी	१-१०-४१	(१२)	गुर्गुरी	५-३-७८

'श' काराचा 'स' कार व 'स' काराचा 'श' कार पुष्कळ ठिकाणी केलेला आहे. 'श' काराचा 'स' कार केल्याची पुढील उदाहरणे पाहा:- वासुंन्य (१-२-२; २-६-३५); नीसी (१-४-१०); रासी (१-५-६); सकेना (१-५-६; १-५-१२); सुचिस्मंत (१-८-८); कर्मसीळ (१-८-८); सीघ्र (२-५-१९); विस्वास (२-७-७६); स्वासोस्वास (१३-६-२२); स्वापद (१-१०-४८; २-६-११); स्वान (१-१०-५७; ३-७-६०); सुंग्याकार (३-१-४९) वगैरे वगैरे. पुढील उदाहरणांत 'स' चा 'श' झालेला दिसेल.- कुशममाळा (१-२-१९); तश्कर (१-९-६); निशंन (२-७-५); विशंभती (१०-१०-१४); शेंग्य (८-१-३२) वगैरे.

जोडाक्षराचे लेखन

'स्पष्ट' हे जोडाक्षर अनेक ठिकाणी 'पष्ट' असे लिहिले आहे (पाहा:- ४-६-२५; ५-६-३६; १३-८-४ वगैरे); 'ऱ्हस्व' शब्द 'हरस्व' असा आढळतो. (पाहा. १-२-१३); 'तीक्ष्ण' शब्द 'तीक्षण' (१९-६-१७) असा लिहिलेला आहे. 'अध्ययन' शब्द 'आधेन' (२-७-१३) व 'वेदाध्ययन' हा 'वेदाधेन' (५-५-४) अशा रीतीने लिहिला आहे. उलट 'पचायतन' शब्द 'पंचायेतन' (४-५-७) असा जोडाक्षरयुक्त आहे. आम्र शब्दाचे रूपातर 'अंब्र' (९-६-४७) व 'अर्थामृता'चे रूपांतर 'अर्थावृत्त' (१-६-३) असे झालेले दिसते. यात शब्दातील 'म' चा 'ब' झालेला आहे; तर उलट 'संमंध' (१-१०-१९; २-२-३३ वगैरे) या शब्दात 'ब' चा 'म' झालेला आहे. जोडाक्षरात ह च्या पुढे पुन्हा ह आल्यास एका ह चा लोप झालेला आढळतो. याचे ठळक उदाहरण म्हणजे 'ब्रह्मत्या' (२-६-१२; ३-९-२२) हे होय. 'ब्रह्मत्यारा' (२-३-२५) मध्येही तीच गोष्ट आढळून येईल. कुठेकुठे जोडाक्षरातील 'ह' गळालेला आहे. (उदा:- माध्यान ४-३-३; ९-३-२७;) तर कुठे कुठे तो जास्तीचा घुसला आहे. (उदा:- वानप्रहस्त. १-८-२४). 'कुन्हूनि' (१-४-३); 'कोन्हास' (१९-६-११);

विल्हें' (८–६–४०) यातही 'ह्' घुसलेला आहे. तत्कालीन गद्यातदेखील अशी रूपे आढळतात. दासबोधातील 'म्व्हाप्ट' (५–६–३३); विव्हाव' (३–२–३५); 'वन्हाव' (५–४–४) वगैरे रूपेंहो लक्षात घेण्यासारखी आहेत. अवस्था, गृहस्थ, ग्रामस्थ, व्यवस्था वगैरे शब्दांतील शेवटच्या थ मधील 'ह्' काराचा लोप होऊन अवस्ता, गृहस्त, ग्रामस्त, वेवस्ता असे शब्द दासबोधात जवळ जवळ सर्वत्र लिहिलेले आढळतात.

धातुसाधितांचा एक विशेष

दासबोधाच्या भाषेत क्रियापदाच्या धातुसाधितांच्या एका विशेषाकडे अभ्यासकांचे लक्ष वेधणे अवश्य आहे.

(१) पोट भराव्याकारणे (६–१–२०)
(२) येवं पोट भराव्याची विद्या (६–१–२३)
(३) गोडी न ये सांगाव्याला (६–१०–२)
(४) तरी हे इछा धरी कोण। सृष्टि रचाव्याची (८–२–१२)
(५) गुप्त प्रगट कराव्यास (१६–३–८) वगैरे.

अतिशयत्व द्योतक 'अ'

नकारार्थक अ शब्दाच्या आरंभी अतिशयत्वाच्या अर्थाने वापरल्याचे एक उदाहरण दासबोधात आले आहे. 'करूं आवडे अप्रमाद। तो तमोगुण' (२–६–१९); 'तामसास अप्रमाद। गोड वाटे' (७–९–५१) या दोन्ही ठिकाणी 'अप्रमाद' हा शब्द उघड उघड 'प्रमाद' या अर्थानेच वापरला आहे. प्रमादाचा अभाव असा नकारात्मक अर्थ तेथे नाही. वस्तुतः आरंभी हा 'अ' वापरण्याची काही आवश्यकता नव्हती; तरी तो वापरला आहे. याचे दुसरे एक प्रसिद्ध उदाहरण म्हणजे समर्थांच्या करुणाष्टकातील 'अचपळ मन माझें नावरे आवरीता' ही ओळ. चपळ मन आवरले जात नाही असे म्हणणे यथार्थ होईल. पण अचपळ असलेले मन आवरले जात नाही हे म्हणणे चुकीचे नाही काय? अर्थात 'अचपळ' या शब्दातील आरंभीचा 'अ' नकारदर्शक नाही. तो एक तर निष्कारण आलेला आहे असे म्हणावे लागते किंवा अतिशयत्वाच्या अर्थाने आलेला आहे असेही म्हणता येते. 'अ' ला अतिशयत्वाचा अर्थ संस्कृतमधे नाही असे मानून 'अचपळ' 'अप्रमाद' वगैरे सारखे शब्द नेहमी चूक मानण्यात येतात. पण खरोखर तसे मानण्याचे कारण नाही. आपट्यांच्या संस्कृत शब्दकोशावरून 'अ' ला अप्रत्यक्षरीत्या अतिशयत्वाचा अर्थ असल्याचे दिसून येईल. उदा.:– 'सर्वद्रव्येषु विद्येव द्रव्यमाहुरनुत्तमम्'; 'कासन् गतिमनुत्तमां' या अवतरणात 'अनुत्तम' शब्द 'जे उत्तम नव्हे ते म्हणजे वाईट' अशा अर्थाने वापरलेला नाही तर 'ज्यापेक्षा दुसरे अधिक काहीही उत्तम नाही' (न उत्तमो यस्मात्) म्हणजेच अतिशय उत्तम किंवा सर्वोत्तम या अर्थाने वापरलेला आहे. त्याचप्रमाणे 'अचपळ'

म्हणजे ज्यापेक्षा दुसरे काहीही चपळ नाही ते.' तसेच 'अप्रमाद' म्हणजे 'ज्यापेक्षा दुसरा कोणताही प्रमाद अधिक नाही तो' अशा अर्थांनी हे शब्द आलेले आहेत असे म्हणणे योग्य होईल. 'भारीच बाई अचपळ आहे मूल!' हा उद्गार स्त्रियांच्या तोंडी तर नेहमीच असतो. त्यात 'अचपळ' शब्द वरील अर्थानेच येतो. रामदासांच्या इतर वाङ्मयात अशी उदाहरणे कुठे कुठे आढळतात हे शोधून पाहणे मोठे मनोरंजक होईल.

अ-संस्कृत वळण

दासबोधातील भाषेचे वळण संस्कृतीकरणापासून भिन्न आहे; तत्कालीन इतर काव्यांत बहुतेक सर्वत्र संस्कृत शब्दांची रूपे जशीच्या तशी ठेवलेली असून देखील दासबोधात मात्र अनेक ठिकाणी ती 'असंस्कृत' स्वरूपात आढळतात, ही गोष्ट अभ्यासकांच्या लक्षात आलीच असेल. अर्थात, शब्दांची मुद्दाम संस्कृत रूपे लिहिण्याकडे किंवा वापरण्याकडे रामदासाची विशेष प्रवृत्ती नव्हती. या विधानाचा अर्थ असा करायचा नाही की दासबोधात सगळयाच संस्कृत शब्दाची अशी 'असंस्कृत' रूपे आढळतात म्हणून. पण तत्कालीन ग्रांथिक भाषेच्या तुलनेने, जी रूपे एरवी इतरानी शुद्ध स्वरूपात वापरलेली आहेत ती देखील रामदासांनी असंस्कृत स्वरूपात वापरलेली आढळतात म्हणूनच त्यांचा वर विस्ताराने निर्देश केलेला आहे. त्यावरून रामदासाच्या व्युत्पन्नतेबद्दल कोणती अनुमाने काढता येतील याचा अभ्यासकांनी विचार करावा.

लिंगांचा वापर

मराठी भाषा संस्कृत वळणावर नेण्याची प्रवृत्ती नसून देखील काही शब्दांची लिंगे मात्र रामदासांनी संस्कृताप्रमाणे उपयोजिली आहेत. उदा. :—

(१) 'अजन्मा तो सांग कवण । तेणें देखिला कैसा स्वप्न (६–१०–४८)

(२) 'ज्याचें त्यापरी गौरव । राखों जाणे (१२–१–२०)

(३) 'गुणचि नाही गौरव । येईल कैचें (१७–१०–२१)

यांतील पहिल्या उदाहरणात 'स्वप्न' शब्द संस्कृतप्रमाणेच पुल्लिंगी वापरलेला असून इतर दोन उदाहरणांत 'गौरव' शब्द संस्कृतप्रमाणेच नपुंसकलिंगी वापरलेला आहे. पण याच्या उलट पुढील उदाहरणे पाहा:—

(१) तैसें चि पुन्हा जन्मले । नाहीं मनुष्य (२–७–२०)

(२) प्राणिमात्रांचा अंतरंग । होऊन जावें (१३–१०–२७)

(३) आपुलें अर्थ दुसऱ्यापासी । आणी दुसऱ्याचें अभिळासी (२–१–६१)

(४) स्त्री देखोन आनंदली । म्हणे आमुची दैन्य फिटली (३–४–२२)

(५) धरून ईश्वराची कास । केली संसाराची नैराश(३–१०–२९)

(६) ऐसी संताची महिमा (१–५–२६)

(७) तेणें तपाची महिमा वाढली (१६–१–१९)

या उदाहरणांत संस्कृताच्या दृष्टीने चुकीची लिंगे वापरली आहेत हे विसरता येत नाही. 'महिमा' शब्द संस्कृताप्रमाणे पुल्लिंगीही वापरलेला आढळतो. उदा:– 'त्यांचा महिमा अलौकिक' (१–८–२०); ''महिमा जयांचा अपार, (१६–१–२१) वगैरे. मराठी रूढ वाक्प्रचाराच्या दृष्टीने दासबोधातील 'कन्या उपवरी जाल्या' (३–४–३ व ७) 'उत्तमें साधूचीं लक्षणें' (५–९–१२) 'धरिलें सदृढ पाउलें' (३–१०–७३) ही वाक्ये कशी वाटतात याचा अभ्यासकांनी विचार करावा. 'कंठ सद्गदित गळाले। अश्रुपात दुःखें' (३–१०–७३); 'येक उपदेशिती तीर्थाटण। फिरावें म्हणूनी' (५–४–२६) यातील 'अश्रुपात गळणें'; 'तीर्थाटण फिरणें' या वाक्प्रचारांचा उपयोग देखील लक्षात घ्यावा. तथापि 'संदेह वाजणें' (७–७–२९); 'मरी मरणें' (१९–६–१०); 'रान घेणें' (१९–७–७); 'क्रोवास येणें' (४–८–२१); 'वेढा लावणें' (५–९–५२) वगैरे सारखे सुंदर वाक्प्रचारही दासबोधात विपुल प्रमाणात आहेत.

नामधातूंची योचना

रामदासांनी वापरलेले नामधातूही पुष्कळ आहेत आणि ते भाषेच्या अर्थवाहकत्वात भर घालणारे आहेत. अशा नामधातूंची काही उदाहरणे पुढे देत आहे:–

(१) आधी कवीचा वाग्विळास। तरी मग श्रवणीं तुंबळ रस (१–७–१५)
(२) तव ते अत्यंत पीडावलीं (३–४–१८)
(३) विदेशीं बहु वगदला। विश्राती घ्यावया आला (३–४–२७)
(४) माहा अग्निसर्गें भस्मोन। पृथ्वी च होये (१५–४–१२)
(५) चंचळ कांहीं निश्चळना (११–२–६)
(६) आपण भ्रमें लाहानाळला (९–९–३४; १३–९–६)
(७) आपण विवेकें विशाळला (९–९–३२)
(८) वाळले काष्ठ हिरवळेना (९–७–२९) वगैरे.

या नामधातूंच्या उपयोगामुळे थोडक्यात पुष्कळ अर्थ कसा व्यक्त झालेला आहे ते पाहण्यासारखे आहे.

'द्विरुक्ती'ची रूपे

'आबाळ गोबळ' (५–६–५६); 'सांगणीवांगणी' (१०–१०–५३); 'चुकत वांकत' (१३–५–१९) असे जोड शब्द वापरलेले असल्यामुळे देखील भाषेच्या अर्थवाहकत्वात भर पडली आहे. 'विवरविवरों' (१२–९–१४); 'जाणजाणोन' (११–१०–२१); 'पासपासरों' (११–७–१५). 'येक आपटआपटोंच गेली। येक चिरडचिरडों च मेली' (११–७–९); 'झुर्झुरों पजर होऊनि झिजे' (३–८–२६); 'तरी मारमारू शाहाणा केला' (३–२–३४); 'मागुता फीरफिरों पाहे' (३–४–३३) अशी 'द्विरुक्ती'ची रूपेही भाषेचे सौंदर्य वाढविण्याला साह्यभूत झालेली आहेत.

समारोप

दासबोधातील काही काही शब्दांची रूपे असंस्कृत व अपभ्रष्ट असली तरी एकंदरीत भाषा सर्वत्र अगदी सुबोध आहे, हा दासबोधातील भाषेचा एक महत्त्वाचा गुण होय. अगदी 'आबालवृद्धसुबोध' असे विशेषण जरी लावले तरी ते चुकीचे होणार नाही. जनतेला सन्मार्गाला लावण्यासाठी जो उपदेश करायचा तो सर्वांना सहज समजेल अशा भाषेत असणेच योग्य होते. या सुबोधपणाच्या बाबतीत दासबोधाच्या भाषेची कितीही स्तुती केली तरी ती थोडीच होईल. सामान्यतः प्रचलित नसलेल्या जाड जाड व क्लिष्ट अशा संस्कृत शब्दापासून ही भाषा अलिप्त आहे. तिच्यात परकी भाषेतील शब्द आलेले असले तरी त्यांचे प्रमाण फार थोडे आहे. हे शब्द तत्कालीन सर्वसामान्य जनतेच्या भाषेत चांगले रूढ झालेले असले पाहिजेत. यासंबंधी एका मुद्यावर विशेष जोर द्यावासा वाटतो. तो असा की शिवकालीन भाषेत उर्दू शब्दांचा फार भरणा असल्याचे नेहमी प्रतिपादण्यात येते; व गद्य भाषेच्या दृष्टीने ते बरेच खरेही आहे. पण शिवकालातील काव्याचा जर आपण विचार केला तर त्यांतील फारसी उर्दू शब्दांचे प्रमाण बरेच कमी आढळते. वामन पंडित, सामराज इत्यादिकांची रचना तर संस्कृतप्रचुरच आहे. सामराजाच्या रुक्मिणीहरणात रुक्मीने शिशुपालाला आदण देण्यासाठी काढलेल्या सामानाच्या यादीचे व एकंदर विवाहसमारंभाच्या तयारीचे वर्णन करणारे (सर्ग ३, श्लोक ३६ ते ५०) पंधरा श्लोक वगळले तर इतरत्र संस्कृताचेच प्राचुर्य दिसून येते. फारसी उर्दू शब्दाचे प्रमाण तुलनात्मक दृष्टीने पाहिल्यास शेकडा पाच सहापेक्षा फारसे अधिक पडणार नाही. दासबोधाच्या भाषेत क्लिष्ट व दुर्बोध अशा संस्कृत शब्दांचा भरणा नसूनही फारसी उर्दूचे प्रमाण शेकडा पाच सहा पेक्षा अधिक भरणार नाही असे वाटते. सारांश, दासबोधाची रचना एकंदरीत सुबोध भाषेत झालेली आहे असे म्हणणे योग्य होईल. या भाषेत ज्ञानेश्वरीच्या भाषेप्रमाणे शब्दांचे लालित्य व माधुर्य नाही, व्युत्पन्नता नाही, रचनेचा ठसठशीतपणा व सुढाळपणा नाही, तरी ती सुबोध आहे, अर्थवाहक आहे, अंतःकरणाला जाऊन भिडणारी आहे व प्रत्ययोत्पादकही आहे यात शंका नाही. रामदासासारख्या संप्रदायप्रवर्तक नेत्याकडून केवळ भाषासौष्ठवाने, शब्दलालित्याने व कल्पनासौंदर्याने भरलेल्या ग्रंथाच्या रचनेची अपेक्षा करणेच मुळी चुकीचे होईल. त्याच्या आयुष्यातील भूमिकेशी सुसंगत अशी त्यांच्या ग्रंथरचनेची पद्धत व भाषेची ठेवण आढळते. ग्रंथाच्या बाह्यांगसौंदर्याच्या दृष्टीने तेवढ्यावरच आपण संतुष्ट राहिले पाहिजे. त्यांच्या भाषेचे जे काही रचनाविशेष आतापर्यंत दाखविलेले आहेत ते दोषदिग्दर्शनाच्या दृष्टीने नव्हे, तर त्यांच्या भाषेत आढळणारे विशेष भाषादृष्टचा अभ्यासण्याच्या दृष्टीने, एवढे वाचकांनी अवश्य लक्षात ठेवावे.

८ मराठी संत आणि महानुभाव पंथ

प्रास्ताविक

मराठी संतांच्या ठिकाणी महानुभाव पंथाविषयी अनादराची व द्वेषाची भावना होती अशी कल्पना आज सर्वत्र प्रचलीत आहे. या कल्पनेचा स्पष्ट उच्चार प्रामुख्याने 'महाराष्ट्र-सारस्वत'कार कै. वि. ल भावे यांनी केलेला आढळतो. ते म्हणतात :

'एकनाथासारखा हिंदु समाजातल्या अगदी थोरापासून लहानापर्यंत, ब्राह्मणापासून शूद्रापर्यंत सर्वांना ममतेने वागविणारा व भेदभाव न मानणारा सात्त्विक बुद्धीचा आणि विश्वकुटुंबीय वृत्तीचा महात्मा जेव्हा महानुभावांसंबंधी अनादर दाखवितो, तुकारामासारखा ब्रह्मानंदी टाळी लावणारा महान साधुपुरुष जेव्हा महानुभावांवर फटका उडविण्यात आनंद मानतो, वामनासारखा काव्यानंदात गुंगणारा पुरुषही महानुभावाबद्दल जेव्हा टवाळी करतो, गिरिधर वगैरेसारखे एकमार्गी लेखकही तोच मार्ग स्वीकारितात, तेव्हा या द्वेषाच्या मुळाशी तसेच काही बलवत्तर कारण असले पाहिजे असे वाटू लागते; आणि ते कारण महानुभावांनी चातुर्वर्ण्यावर केलेला आघात हे असावे, असे मनात येते.' (महाराष्ट्र सारस्वत, आवृत्ती चवथी, पा. ८१, ८२).

कै. भावे यांच्या या मताचा अनुवाद इतर अनेकांनी केलेला आढळतो. उदाहरणार्थ, प्रा. श्री. म. माटे यांचे पुढील विधान पाहावे : '...तुकाराम, एकनाथ असासारख्या मोठाल्या संतांनीसुद्धा त्या पंथाची निर्भर्त्सना केलेली आहे.' (संत, पंत आणि तंत, पा. १७९). '*महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास*' लिहिणारे डॉ. शं. दा. पेंडसे यांनीदेखील असेच मत व्यक्त केलेले आहे. ते म्हणतात:–'एकनाथ–तुकाराम हे ज्यांचे पुढारी होते त्या महाराष्ट्रातील मोठ्या भक्तिसंप्रदायाला या पंथाविषयी *महानुभूती नव्हती हे ऐतिहासिक सत्य इतिहासकाराला नमूद केल्याशिवाय गत्यंतर* नाही.' (महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास, पा. १३८).

एकनाथ–तुकारामासारख्या मराठी संतांनी महानुभाव पंथाची निर्भर्त्सना केली आहे, तेव्हा त्या पंथात त्यांच्या निर्भर्त्सनेला पात्र होण्यासारखे काही तरी असले पाहिजे, असा साहजिकच कोणाचाही समजून होणे शक्य आहे, आणि एकनाथ–तुकारामासारख्यांच्या वचनांना मिळालेल्या प्रामाण्यामुळे तर या समजुतीचे सार्थत

रूपांतर व्हायला फारसा वेळ लागत नाही. या प्रामाण्यबुद्धीमुळे या संतांचे म्हणणे तरी काय आहे हे स्वत: तपासून पाहण्याची इच्छाच फारशी कोणाला होत नाही. संतवचनांवर विश्वास ठेवल्यामुळे सामान्य जनामध्ये स्वाभाविकपणेच काही पूर्वग्रह निर्माण होतात आणि तेच समाजात रूढ होतात. हे लिहिण्यात, संतवचनांवर विश्वास ठेवू नये असे प्रतिपादन करण्याचा हेतू नाही. तथापी संतांची झाली तरी वचने तपासून पाहिली पाहिजेत आणि मगच आपण आपले मत बनवले पाहिजे, हे मात्र सांगितले पाहिजे. एखाद्या पंथाची निर्भर्त्सना करण्यात या संतांची भूमिका कोणती आहे, त्यांनी एखाद्या पंथाची निर्भर्त्सना केली की इतरही पंथांची केली, त्यांनी केलेली निर्भर्त्सना त्या पंथाची आहे की त्यातील काही अनुयायांची आहे, ती त्यांच्या तात्त्विक विचारसणीवर आधारलेली आहे की बाह्य आचारावर आधारलेली आहे, आणि त्यांनी बनवलेली आपली मते योग्य आहेत की अयोग्य आहेत इत्यादी प्रश्नांचा विचार अवश्य केला पाहिजे, असे वाटते. या दृष्टीने, एकनाथतुकारामादी मराठी संतांनी महानुभावांविषयी काढलेल्या उद्गारांची तपासणी करून पाहू या.

यादवकालीन संत व महानुभाव पंथ

आरंभीचे मराठी संत म्हणजे यादवकाळातील होत. नामदेव, ज्ञानदेव आणि त्यांची प्रभावळ याचा त्यांत समावेश होतो. यादवकालीन या संतांच्या वाङ्मयात महानुभावांच्याविषयी अनुकूल वा प्रतिकूल असे कोणतेही उद्‌गार आढळत नाहीत. त्यावरून निदान या काळात तरी मराठी संतांचे महानुभावांविषयी प्रतिकूल मत नसावे असे वाटते.

ज्ञानदेवादिकांच्या वाङ्मयात महानुभावाचा प्रत्यक्ष उल्लेख नसला तरी अप्रत्यक्ष रीतीने त्याचा संबंध असावा असे वाटते. महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्रीचक्रधरस्वामी ज्ञानेश्वरांपूर्वी होऊन गेले. चक्रधरांचा प्रयाणकाळ शके ११९६ (इ. स. १२७४) आहे, तर ज्ञानेश्वरांचा जन्मकाळ शके ११९७ (इ. स. १२७५) होय, यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. मला तर असे वाटते की, चक्रधरांनी स्थापन केलेल्या महानुभाव पंथातील आचारविचारांच्या पार्श्वभूमीवरच ज्ञानेश्वरांचे कार्य झालेले असावे. महानुभाव पंथात मोक्षप्राप्तीसाठी वेदप्रामाण्य मानीत नाहीत, या दृष्टीने तो अवैदिक आहे. चातुर्वर्ण्याचे विधि-निषेध हा पंथ पाळीत नाही. क्षुद्र देवदेवतांची उपासना त्याला मान्य नाही; आणि या दैवतांची तीर्थक्षेत्रे आपल्या अनुयायांना त्याने वर्ज्य ठरविलेली असल्यामुळे त्यांना या पंथात महत्त्व नाही. याच्या उलट ज्ञानदेवांनी आपल्या वाङ्मयातून वेदप्रामाण्य, चातुर्वर्ण्य, तीर्थक्षेत्रे इत्यादिकांचे माहात्म्य आणि आवश्यकता प्रतिपादन केलेली आहे. हे त्यांचे कार्य म्हणजे त्यांच्या पूर्वी चक्रधरांनी प्रसृत केलेल्या मताच्या खंडनार्थ असावे. चक्रधरांचे संचार-क्षेत्र आणि ज्ञानेश्वरांचे संचार-क्षेत्र सारखेच होते. त्यामुळे त्या त्या ठिकाणी महानु-

भावांच्या या विचारांचा असलेला पगडा लक्षात घेऊनच ज्ञानदेवांनी आपल्या वाङ्मयात त्या विचारांविरुद्ध वाणी व लेखणी चालविली असावी असे दिसते. माझे हे मत मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालयाच्या ५२ व्या वार्षिकोत्सव प्रसंगी (२३ ऑक्टोबर, १९५०) मी सविस्तर मांडलेले आहे.

महाराष्ट्रातील संत–वाङ्मयाचे सुप्रसिद्ध अभ्यासक गुरुवर्य डॉ. पेंडसे यांनी या माझ्या मताला अनुकूलता दाखविलेली आहे, हे नमूद करण्यास मला आनंद वाटतो. 'श्री ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास' या आपल्या ग्रंथात त्यांनी या मताचा पाठपुरावा केला आहे. "श्री चक्रधर आणि त्यांचा उपदेश व आचार या दुर्लक्ष करण्यासारख्या गोष्टी आहेत असे त्यावेळच्या राजाला व प्रधानाला वाटले नाही; त्यामुळे वधाची नाही तरी हद्दपारीची शिक्षा चक्रधराना झाली असावी असे वाटते. 'ज्ञानेश्वरकाळी महानुभाव पंथ आपले हातपाय पसरीत असला तरी त्याचा लोकांत फारसा आदर नव्हता व महानुभावाची मते अत्यल्प संख्येच्या लोकांत प्रचलित होती' हे प्रा. न. र. फाटक यांचे मत खरे असते तर रामदेवराव व हेमाद्री यांनी चक्रधरांची दखल घेण्याचे कारण नव्हते. डॉ. कोलते यांच्या परिश्रमानी नव्याने उजेडात आलेल्या या ज्ञानेश्वरकालीन परिस्थितीचा गंभीरपणे विचार केला पाहिजे." (पान २४). "त्यामुळे कर्तव्यप्रधान वर्णधर्म मागे पडून अहिंसा व सन्यास याचा प्रसार करणारे जैन–महानुभावादी पथ वळावू लागले होते. महाराष्ट्रातील हे बौद्धिक, सामाजिक व धार्मिक अराजक नाहीसे व्हावे म्हणून ज्ञानेश्वरांनी ग्रंथनिर्मिती करण्याचे ठरविले आणि वैदिक धर्मातील उपयुक्त भागांचा पुरस्कार आणि अनुपयुक्त भागांचा तिरस्कार करणाऱ्या भागवत धर्माचे भगवद्‌गीतेच्या आधाराने विवेचन केले. याच ग्रंथाच्या आधारे चक्रधरस्वामींनी द्वैताचा, भक्तीचा व संन्यासाचा उपदेश ज्या प्रदेशात केला त्याच प्रदेशात ज्ञानेश्वरांनी अद्वैताचा, भक्तीचा आणि निष्काम कर्मयोगाचा उपदेश केला; आणि वेद व चातुर्वर्ण्य न मानणाऱ्या महानुभावपंथाच्या प्रसाराला आळा घातला." (पान ३४). या शब्दात डॉ. पेंडसे यांनी हा संबंध स्पष्ट माडला आहे.

यापेक्षा अधिक स्पष्ट शब्दात आचार्यभक्त श्री. द. वा. जोग यानीही असेच मत मांडले आहे. आपल्या 'भारतीय दर्शन संग्रह' या ग्रंथात (पान २१२ व २१३) ते लिहितात, "महानुभावांनी श्रीकृष्णावर अवैदिक मते लादल्यामुळे भगवानाना गीता-रचनेत आपला काही भावार्थ होता तो सागण्यासाठी ज्ञानदेवाच्या रूपात अवतार घेणे भाग पडले. गीतेवर पूर्वी संस्कृतमध्ये भाष्य, टीका इत्यादी विपुल ग्रंथ असून मराठी-मध्ये ज्ञानेश्वरांनी भावार्थ–दीपिका लिहिली याला कारण ही तत्कालीन परिस्थिती. महानुभावांनी बाया–बापड्याना ब्रह्मविद्या कळावे म्हणून मराठी कटाक्षाने लिहिण्यास सुरुवात केली व बहुजनसमाजात आपले तत्त्वज्ञान प्रसृत करण्यास आरंभ केला. अर्थात, बहुजनसमाजाला गीतेचे यथार्थ ज्ञान होण्यासाठी ज्ञानेश्वरानी मराठी ग्रंथरचना केली;

श्रीकृष्णाच्या तत्त्वज्ञानाचा भावार्थ काय आहे ते सांगितले. महानुभावांनी गीतेचे जे तत्त्वज्ञान पसरविण्याचा प्रयत्न चालविला त्याला पायबंद घालण्यासाठी ज्ञानेश्वरांचा अवतार आहे असे मानावयास काहीच हरकत नाही." या शब्दांच्या द्वारे आचार्य-भक्त जोगांनी माझ्या उपरोक्त मताला पुष्टी दिलेली आहे. अर्थात, ज्ञानेश्वरांसारख्या मराठी संतांचा महानुभाव पंथाशी यादवकाळात संबंध आलेला होता, किंबहुना तसा तो येणे अपरिहार्य होते. असे असूनही त्या काळातील मराठी संतांच्या वाङ्मयात महानुभाव पंथाविषयी अनुकूल जरी नाही तरी प्रतिकूल व अनादरदर्शक किंवा द्वेषमूलक असे कोणतेही उद्‌गार आढळत नाहीत.

यादव कालानंतर

यादवकाळानंतर मात्र महानुभावांविरुद्ध प्रतिक्रियेला प्रारंभ झाल्याचे निश्चित आढळते. त्याचा उत्कट आविष्कार संत एकनाथांच्या वाङ्मयात दिसून येतो. आपल्या अभंगांत आणि रूपकात एकनाथांनी महानुभावांच्या आचारविचारांसंबंधी पुष्कळ लिहिले आहे. त्याचा विचार करण्यापूर्वी एक गोष्ट अभ्यासकांच्या समोर मांडणे अवश्य आहे. ती अशी की, एकनाथांनी केवळ महानुभावांच्याच विरुद्ध लिहिले आहे असे नाही; त्या वेळच्या समाजात त्यांना आढळलेल्या सर्व पंथांतील अनिष्ट प्रवृत्तींच्या विरुद्ध त्यांनी लिहिलेले आहे. त्यात जसा महानुभावांचा समावेश होतो तसा ते स्वतः ज्या वारकरी पंथाचे अनुयायी होते त्याचाही समावेश होतो. 'कलिमाजी संत जाले। टिळाटोपी लाविती भले ।। नाही वर्माचे साधन । न कळे हृदयी आत्मज्ञान ।। सदासर्वदा गुरगुरी । द्वेष सर्वदा ते करी ।। भजनी नाही चाड । सदा विषयी कबाड', (२६७१) असे, त्याप्रमाणे 'होती पोटासाठी संत । नाही हेत विठ्ठली ।।' (२६७२) असे ढोंगी वारकरी एकनाथाच्या टीकेला पात्र झालेले आहेत. एकांतात बसून कोरड्या गोष्टी सांगणारा आणि 'म्हणे करा पढरीची वारी । आपण हिंडे दारोदारी' असा वारकरी (२६७५) नाथाच्या मते 'जैसा श्वान' होय. वारकऱ्याशिवाय संन्यासी, महंत, गोसावी इत्यादिकाविषयीही त्यांनी असेच अनादराचे उद्‌गार काढलेले आहेत आणि त्याच्यावर प्रसंगी कोरडेही ओढलेले आहेत. 'रडती पोटासाठी । झाले म्हणती संन्यासी ।। धर्म न कळेची मूढां । होतो फजीत रोकडा' (२६२६); 'घेऊनी सन्यास ध्यान पै स्त्रियांचे' 'नारायण नामी नाही पै आचार । सर्व अनाचार स्त्रीते लक्षी' (२६२७) अशा संन्याशाला उद्देशून एकनाथ म्हणतात, 'डोई बोडोनी केली खोडी । काया विटंबिली बापुडी ।।...पाय घालुनी आडवा । काय जपतोसी गाढवा' (२६२९). अर्थात, एकनाथांनी केवळ महानुभावांनाच फटका मारला आहे असे नाही; त्यांनी तो सर्वच पंथीयांना, किंबहुना, त्या त्या संप्रदायातील अनिष्ट प्रवृत्तींवर किंवा अनुयायांच्या निंद्य आचरणावर मारला आहे असे मानावयास हरकत नाही.

संत एकनाथ व महानुभाव

खास महानुभावांच्या संबंधी एकनाथांचे काय म्हणणे आहे ते आधी पाहू. तत्पूर्वी महानुभावांचा ज्यांत उल्लेख आहे असे नाथांचे अभंग आणि रूपके प्रथम उद्धृत करतो.

अभंग

(१) होउनि मानभाव । अवघा बुडविला ठाव ॥१॥
नाही चित्त शुद्ध गती । द्वेष देवाचा करिती ॥२॥
धरती उफराटी काठी । राडापोरे भोंदी वाटी ॥३॥
नेसोनिया काळेपण । अंगा लाविती दूषण ॥४॥
एका जनार्दनी देवा । जळो जळो त्यांची सेवा ॥५॥ (२६६६)

(२) सांगती ते ज्ञान तैसे । श्वान सुकरा सरिसे ॥१॥
अंगी नसोनि धर्म । दाविताती गुणकर्म ॥२॥
द्वैताची दावणी वाढ । मुलविती रांडानाड ॥३॥
अभागी ते पामर । नर्क भोगिती ते अघोर ॥४॥
सागती पुराण कथा । उभे बाजारी सर्वथा ॥५॥
एकाजनार्दनी नाही भाव । तेथे कैचा उभा देव ॥६॥ (२६६७)

रूपके

(३) कामक्रोध आम्ही बांधोनिया पायी ॥
मत्सर मंद अहंकार अव्हेरिला बाई ॥१॥
आम्हा भिक्षा वाढा काही ॥ ध्रु ॥
आशा मनशा तृष्णा याची केली पायमोडी
कल्पना आदि भ्रांति इच्छा पायी घातली बेडी ॥२॥
महादेवाच्या सात पिढी सागूनिया देऊ ॥
सोन्यारुप्याचे देव आम्ही ठेचोनिया खाऊ ॥३॥
भाव आणि भक्तीचा गडबडगुडा केला ॥
एका जनार्दन पायी मानभाव झाला ॥४॥ (३७३६)

(४) आता मानभाव झालो भिक्षा वाढा बाई ॥ ध्रु ॥
मुळीचाचि मानभाव वस्त्रे काळी केली ।
कोरके मागून झोळी भरली । उलटी काठी धरली ॥१॥
सोन्यारुप्याचे देव आम्ही मोडूनिया खाऊ ।
रौद्राचे देव आम्ही दृष्टी न पाहू ॥२॥

एका जनार्दनी मानभाव झाला
झोळीवरती झोळी ठेवूनि गडबडगुंडा केला ।।३।। (३७३७)

(५) जाहलो आम्ही मानभाव । आमुच्या देही भोळा भाव ।।१।।
आम्हां दुजेपणा नाही । हासू खेळू मलते ठायी ।।२।।
जपू सदा कृष्णनाम । नाही आणिकाचे काम ।।३।।
करू गडबडगुंडा । मारू यमाचिया तोंडा ।।४।।
शेंदरे हेंदरे देव । तया कोण पूजी वाव ।।५।।
एका जनार्दनी ठाव । आम्ही झालो मानभाव ।।६।। (३७३८)

(६) जालो म्हणती मानभाव । अंतरी शुद्ध नाही भाव
वर मुंडिती मस्तक वाव । गुरुशिष्यभाव दाविती की० ।।१७।।
गुरुशिष्य म्हणती । झोळीस झोळी लाविती ।
गडबडगुंडा झाला म्हणती । कृष्ण कृष्ण म्हणती की० ।।१८।।
नसोनी काळेपणा लाविती अंगी ।
उगेचि सोंग मिरविती जगी ।
देवाचा द्वेष करिती वाउगी ।
ही फजिती बरी की, मायबाप ।। जोहार० ।।१९।। (३८९१)

(७) आलख निरंजन नानक आया । नेकी करना अच्छा है ।।२।।
फेक पैसा फेक । यारो, फेक पैसा फेक ।। ध्रु ।।
... ...
मानभाव बनकर काला धैने । छानकर पानी पीता है ।।१९।।
आतमध्यानकू चोर लुटत है । बोबी सच्चा गद्दा है ।।२०।। (३९६२)

नाथांच्या निर्देशांचे विश्लेषण

एकनाथाची ही पदे दोन भिन्न प्रकारात मोडतात. पहिली दोन पदे म्हणजे शुद्ध स्वरूपाचे अभंग होत. त्यात एकनाथांना जे काय म्हणावयाचे आहे ते त्यानी सरळपणे म्हटले आहे. बाकीची पाच पदे रूपकात्मक आहेत. समाजाला खरा धर्म शिकवून जागृत करण्यासाठी नाथानी समाजाच्या सर्व थरातील उपदेशकाची स्वतःवर रूपके करून पद्यरचना केली आहे. त्यात ते स्वतःच जोगी, वासुदेव, सरोदा, कोल्हाटी, संन्याशी, जंगम वगैरे बनले आहेत; आणि त्या त्या भूमिकेच्या द्वारा समाजासमोर उभे राहून त्याला त्यानी धर्माची यथार्थ शिकवण देण्याचा प्रयत्न केला आहे. इतर अनेक साम्प्रदायिकांच्या भूमिकाप्रमाणे त्यानी महानुभावाचीही भूमिका वठविली आहे. पद्य क्रमांक ३, ४ व ५ ही अशा महानुभावाच्या भूमिकेवरून लिहिली आहेत. तिसऱ्या व चौथ्या पद्यात नाथ स्वतः मानभाव बनले आहेत. सहावे पद्य जोहाराचे

असून त्यात महाराची भूमिका घेऊन एकनाथ समाजाला उपदेश करीत आहेत; आणि सातव्या पद्यातील त्याची भूमिका ' नानका 'ची आहे. अर्थात, तीन, चार व पाच या पद्यात मानभावांच्या मुखाने स्वतः नाथ बोलत आहेत; तर सहाव्या व सातव्या पद्यांत महाराच्या व नानकाच्या मुखाने ते बोलत आहेत. सामान्यतः जेथे ते स्वतः एखादी भूमिका घेऊन बोलतात तेथे त्या भूमिकेतील सद्गुणांच्या द्वारा तर ते समाजाला बोध देतातच; पण दुर्गुणांचा त्याग करायलाही शिकवितात. वरील पद्यांतील ३, ४ व ५ या रूपकामध्ये मानभाव होऊन प्रकट झालेले नाथ काय म्हणतात ते पाहू.

प्रथम हे लक्षात घेतले पाहिजे की तिसऱ्या व चौथ्या पद्यांत एका ' जनार्दनी ' किंवा ' जनार्दन पायी ' एका स्वतः मानभाव झालेला आहे. तसे होण्यात त्यांना कोणत्याही प्रकारचा संकोच वाटत नाही. कारण ' मानभाव ' म्हणजे यथार्थतः ' महानुभाव 'च. या महानुभावाने (म्हणजे मानभावाने) काम, क्रोध, मत्सर, भेद, अहंकार यांचा अव्हेर केला आहे; आशा मनीषा, तृष्णा याचे पाय मोडून टाकले आहेत; कल्पना वगैरे भ्रांतीच्या पायात बेड्या घातल्या आहेत; त्याच्या देहात भोळा भाव आहे; दुजेपणा सोडून तो सर्व ठिकाणी हासत खेळतो; सर्वांचा त्याग करुन एका कृष्णाच्याच नावाचा जप करतो. मानभावांच्या ठिकाणी असलेल्या या सद्गुणांचाच नाथानी या ठिकाणी उल्लेख केलेला आहे. या दृष्टीने पाहिल्यास ' महादेवाच्या सात पिढ्या सागूनिया देऊ । सोन्यारुप्याचे देव आम्ही ठेचोनिया खाऊ ' ' शेंद्राचे देव आम्ही दृष्टी न पाहू '— इत्यादी वर्णनेदेखील नाथानी निदान या पद्यात सद्धेतुपूर्वक केली असावीत असे वाटते. कारण खोल आध्यात्मिक दृष्टीने विचार केला असता नाथाच्या मते त्या मान्य होण्यासारख्याच गोष्टी आहेत.

पहिल्या दोन पद्यात व शेवटच्या दोन पद्यांत नाथानी मानभावाविषयी स्पष्टपणे तिरस्कार व्यक्त केलेला दिसतो. ' एका जनार्दनी देवा । जळो जळो त्यांची सेवा ' ' बोबी सच्चा गद्धा है ' या उद्गारावरून हे स्पष्टच होते. तथापी, ही पहिली दोन व शेवटची दोन पद्ये मानभावाविषयी असली तरी ती खऱ्या मानभावांविषयी नसून दांभिक मानभावांविषयी असावीत, असे वाटते. ' मानभाव (म्हणजे महानुभाव) असूनही ज्याचे चित्त शुद्ध नाही, जे देवाचा द्वेष करतात, रांडापोराना फसवितात, उगीचच काळं वस्त्र नेसून स्वतःला दूषण लावून घेतात, अशा दांभिक मानभावाची ' सेवा जळो ' ! असा पहिल्या पद्याचा अर्थ असेल काय ? दुसऱ्या पद्याचाही अर्थ असाच दांभिक मानभावाच्या अवहेलनापर करता येतो. असे दांभिक मानभाव ' नर्क भोगिती ते अपार. ' याचप्रमाणे सहाव्या पद्याचाही अर्थ असावा, असे वाटते. काही मानभाव ' आपण मानभाव (=महानुभाव झालो) ' असे म्हणतात, पण यथार्थतेने मानभाव होण्यासाठी अंतःकरणात जो शुद्ध ' भाव ' पाहिजे तोच त्यांच्या ठिकाणी नसतो. त्यामुळे त्याचे मस्तकमुंडन वगैरे ' वाव ' म्हणजे व्यर्थ होय, ते

वरवरचे होय. ते मानभावपणाचे 'उगाचि सोंग मिरवती जगीं!' सातव्या पद्यात मानभाव होऊन नुमती काळी वस्त्रे घालणारा व पाणी गाळून पिणारा पण आत्म-ध्यानाकडे मुळीच लक्ष न देणारा असा जो मानभाव असेल तो गद्धा आहे– असे नाथांना म्हणायचे असावे असे वाटते. एरवी खऱ्या विरक्ताने केलेल्या मुंडनाचा, नेसलेल्या वस्त्राचा, चालविलेल्या कर्मकांडाचा उपहास करण्याला नाथ प्रवृत्त होणार नाहीत.

सारांश, एकनाथ ज्या अर्थी 'मानभावा'च्या रूपाने प्रकट होऊन त्यांच्या ठिकाणी असलेल्या गुणांचा समाजजागृतीसाठी वारंवार निर्देश करतात, जनार्दनाच्या पायी 'मानभाव' होण्याला त्यांना संकोच वाटत नाही, त्या अर्थी या 'पंथा'विषयी त्यांनी अनादराची किंवा द्वेषाची भावना व्यक्त केलेली आहे असे म्हणता येत नाही. त्यांनी मानभावांच्या ज्या दुर्गुणांचे उल्लेख केलेले आहेत ते साधारणपणे ढोंगी महानुभावांविषयी असले पाहिजेत. तथापी, सर्व पद्यांत एकनाथांनी महानुभावां-विरुद्ध म्हणून जे लिहिलेले आहे असे दिसते, त्याचे परीक्षण करून पाहणे इष्ट होईल. नाथांच्या आक्षेपाचे स्वरूप काय आहे आणि ते आक्षेप कितपत समर्थनीय ठरतात, याचा आपण विचार करू. प्रथम वरील पद्यातून सूचित होणारे आक्षेप अभ्यासकांसमोर ठेवतो. हे आक्षेप पुढीलप्रमाणे आहेत :

मानभावांवरील नाथांचे आक्षेप

(१) त्यांचे चित्त शुद्ध नाही. अंगात धर्म नाही, मनात भाव नाही. सारांश, ते दांभिक आहेत.

(२) ते देवाचा द्वेष करतात. पुराण–कथा सांगतात आणि स्वत. बाजारात उभे राहतात. शेंदराचे व सोन्यारुप्याचे देव ठेवून खातात.

(३) श्वान-सूकरासारखे ज्ञान सांगतात, द्वैत प्रतिपादन करतात.

(४) राडापोराना भोंदतात.

(५) भाव आणि भक्ती याचा गडबडगुंडा करतात.

(६) उफराटी काठी धरतात.

(७) झोळीवर झोळी ठेवून गडबडगुंडा करतात, इत्यादी.

यांपैकी पहिला आक्षेप हा सामान्यतः दांभिक महानुभावानाच लागू होऊ शकतो. कोणत्याही पंथात अनेक दांभिक अनुयायी असतात; तसे त्या वेळी महानुभावात असल्यास आश्चर्य नाही. मन निर्मळ नसताना, अंगात काही गुण नसताना, अंतः-करणात परमेश्वराची खरी भक्ती नसताना, कित्येक महानुभाव साधुत्व मिरवीत असले पाहिजेत असा प्रकारचे काही दांभिक महानुभाव साधू नैतिक दृष्ट्या अनिष्ट आचरण करीत असल्याचे नाथांच्या निदर्शनाला आले असावे. त्यांच्यावर उपहासाचे कोरडे कुणीही उडविले तरी त्यात आक्षेपार्ह असे काहीही नाही. हे कोरडे महानु-

भाव पयावर, म्हणजे त्याच्या तत्त्वज्ञानावर किंवा आचारधर्मावर नसून ज्यांनी हीनाचार चालविलेला होता अशा ढोंगी महानुभावांवर उडविलेले आहेत. दांभिक वारकरी, संन्यासी, गोसावी, वैदिक ब्राम्हण इत्यादिकांवरही नाथांनी असेच कोरडे उडविलेले आहेत, हे विसरता कामा नये.

महानुभाव देवांचा द्वेष करतात काय ?

महानुभाव ' देवा 'चा द्वेष करतात हे नाथांचे म्हणणे बरोबर आहे काय ? मोक्षप्राप्तीसाठी महानुभावांच्या मते परब्रम्ह परमेश्वराच्या सगुण अवताराची भक्ती करणे आवश्यक आहे, इंद्रचंद्रादी देवताच्या उपासना स्वर्गप्राप्तीसारखी क्षुद्र फळे मिळवून देणाऱ्या असल्याने त्यामुळे खरा मोक्ष मिळत नाही, असे महानुभावाचे तत्त्वज्ञान आहे. अर्थात, महानुभावाना मोक्षप्राप्तीसाठी देवतांची उपासना वर्ज्य आहे. याच कारणामुळे महानुभाव साधक आपल्या पंचकृष्णांव्यतिरिक्त अन्य देवतांच्या देवळातदेखील जात नाहीत, ही वस्तुस्थिती होय.

पण याचा अर्थ महानुभाव ' देवा 'चा अथवा ' देवतां 'चा द्वेष करतात असा मुळीच होत नाही. किंबहुना, ज्यामुळे देवताना विरोध होईल अशा आचरणाचा श्री चक्रधरस्वामींनी कडक शब्दांत निषेध केलेला आहे. ते स्वतः नाशिकजवळील त्र्यंबकेश्वर येथे ' कोळाई ' देवतेच्या मंदिरात असताना त्यांचा ' डखले ' नावाचा शिष्य ' कोळाई 'च्या मूर्तीच्या बेंबीत बोटे घालीत होता आणि म्हणत होता : ' लोकांचे गाव नेतीसि : सेते नेतीसि : तरि आता माझे बोट ने : ' ते लक्षात येताच चक्रधरस्वामींनी त्याला तेथेच शिक्षा करून उपदेश केला—' ऐसे न भणीजे की गा डखलेया : देवतेसि निरोधु होए ' (लीळाचरित्र. पूर्वार्ध. भाग २). देवताच्या विद्यावंताचा किंवा उपासकांचा कोणी अपमान केला तरी त्याला ते असेच शिक्षापण करीत. अशी अनेक उदाहरणे श्रीचक्रधरस्वामी आणि त्याचे पट्टशिष्य नागदेवाचार्य याच्या चरित्रात आढळतात. सारांश, अन्य देवताचा द्वेष करणे, विरोध करणे किंवा उपहास करणे हे महानुभावपंथियाचे तत्त्व नाही. त्यांची महंत मंडळीही कधी असा उपदेश करीत नाहीत. अन्य देवताच्या देवालयात जाऊ नये, त्यांच्या तीर्थयात्रा करू नयेत, त्यांच्या निमित्त ज्या घरात उपासना चाललेली असेल तेथील भिक्षा स्वीकारू नये असे मात्र ते आवर्जून सांगतात. याचा अर्थ महानुभाव देवांचा ' द्वेष ' करतात *असा होत नाही; आणि तसा अर्थ कोणी केल्यास तो निःसशय चुकीचा होईल.*

महानुभाव लोक शेंदराचे आणि सोन्यारुप्याचे देव ' ठेचून ' किंवा ' मोडून ' खातात हा आक्षेपही असाच चुकीचा आहे. शेंदऱ्याहेदऱ्या, अर्थात, क्षुद्र देवतांच्या उपासनेचा निषेध बहुतेक मराठी संतांनी केलेला आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे. 'सेंदरी हे देवी दैवते । कोण तो पुजी मुने केते । आपुलिया पोटाजी रडते । मागती शिते बवदान ।।' (तुका. ६२१) असे तुकाराम महाराजांनी म्हटलेले आहे.

खास एकनाथानीही त्यांचा निषेध केलेला आहे. ते म्हणतात,—

येउनी नरदेहा भूताते पूजिती । परमात्मा नेणती महामूर्ख ।। १ ।।
दगडाच्या देवा सेंदुराचा मार । दाविती बडिवार पूजनाचा ।। २ ।।
रांडापोरे घेती नवसाचे बगाड । नुगवे लिगाड तयाचेनी ।। ३ ।।
आपण बुडती देवा बुडविती । अंतकाळी होती दैन्यवाणे ।। ४ ।।
एका जनार्दनी ऐसिया देवा । जो पूजी गाढवा सम होय ।। ५ ।।

(एकनाथ, गाथा. २५९९)

अशा दैवतांचा 'सात्त्विक बुद्धीच्या' एकनाथांनी अत्यंत कडक शब्दांत उपहास केला आहे; इतकेच नाही तर त्याच्याबद्दल त्यांनी तिरस्कार व्यक्त केला आहे. 'कलिमाजी दैवते उघड दिसती फार, । नारळ आणि शेंदूर यांची भडिमार'–अशी जी दैवते 'तेलराधा मागती मलिदा वरती नारळ कुंकू । फजितखोर ऐसे देव तयाचे तोंडावर थुकू' (एकनाथ गाथा, २५८४) असे म्हणणाऱ्या 'विश्वकुटुंबीय वृत्तीचा महात्मा' एकनाथांनी मानभावाच्या रूपकात 'सेंदराच्या आणि सोन्यारुप्याच्या देवांना ठेचून खाऊ' असे म्हटले ते चागल्या अर्थाने म्हटले असले पाहिजे, तिरस्काराने नव्हे. त्यांचेच नव्हे तर इतरही संतांचे असे उद्गार महानुभावाच्याविषयी द्वेष व्यक्त करतात असे वाटत नाही. क्षुद्र देवतांच्यासंबंधी संत नामदेव म्हणतात :

नानापरिची दैवते । बहुत असती असंख्याते ।। १ ।।
सेंदुर शेंदणी जी इच्छिती । ती काय आर्त पुरविती ।। २ ।। (१६०९)

जाखाई जोखाई उदंड दैवते । वाउगेचि व्यर्थ श्रमतोसी ।।१।।
अंतकाळी तुज सोडविना कोणी । एकया चक्रपाणी वाचोनिया ।।२।। (१६०८)

समर्थ रामदासाच्या आयुष्यात एक सूचक प्रसंग आलेला आहे. चाफळ येथे श्रीरामाची मूर्ती स्थापन करताना मंदिरासाठी त्यांनी जी जागा निवडली ती अशा अनेक सेंदऱ्या हेंदऱ्या देवतामूर्तींनी भरलेली होती. त्या देवतामूर्ती रामदासांनी चटदिशी पाण्यात फेकून दिल्या आणि त्या ठिकाणी रामाचे मंदिर उभारले. समर्थ-चरित्रकर श्री. स. खं. आळतेकर यानी लिहिले आहे : "ती जागा समर्थांनी पसंत केली...सेंदूर लावलेले सर्व दगड डोहात फेकून दिले. एका म्हमोबाने विनंती केल्यावरून श्रींच्या यात्रेकरूंना उपद्रव न देण्याचे वचन घेऊन टेकडीखाली दक्षिणेस एका जांभळाच्या झाडाखाली त्यास राहण्याची आज्ञा केली." (पान १०७). श्री. न. र. फाटक यानीही "त्यानी त्या स्मशानभूमीतील झाडी तोडून टाकली व तेथे असलेले भुताखेताचे सेंदरी दगड उपटून पाण्यात फेकून दिले. एका म्हमोबा-खेरीज बाकी सगळ्या भुताखेतांना जलसमाधी मिळाली." (रामदास : वाङ्मय आणि कार्य. पा. १४). या शब्दात हा प्रसंग वर्णन केलेला आहे.

महानुभावसुद्धा अशाच रीतीने पूर्व देवतांच्या मूर्तीचे 'विसर्जन' करीत असतात. महदंबेचा नाऊ आपलो हा पूर्वी देवताचा उपासक होता. एक वेळ त्याला भेटण्यासाठी महदंबा त्याच्या घरी गेली. 'तव समोर देवते देखिली आणि श्रीचक्रधर म्हणौनि निगाली :' हे नाव आपलोच्या कानी पडताच त्याला उपरती होऊन त्याने 'अवघी देवते पाटिये घातली : पाणियातु घालुनि आले' (स्मृतिस्थळ. २३)

अशा देवतांच्या उपासकांनी महानुभावांचा उपदेश घेतला म्हणजे ते आपल्या देव्हाऱ्यातील देवतांच्या प्रतिमा अर्थातच काढून टाकतात आणि त्यांच्या जागी पंचकृष्णांच्या संबंधी पाषाणांची स्थापना करतात. पूर्व देवताच्या या प्रतिमा पाषाणाच्या असल्यास ते त्यांचे विसर्जन नदीत करतात. आणि त्या प्रतिमा सोन्यारुप्याच्या असल्यास ? त्याही त्यांनी तशाच विसर्जित करायला पाहिजेत. कदाचित काही उपासकांना या सोन्यारुप्याचा मोह सुटत नसावा आणि त्यामुळे त्या सोन्यारुप्याच्या प्रतिमा नदीच्या प्रवाहात विसर्जित न करता त्या विकून त्याचा ते पैसा करीत असावेत, आणि त्या पैशाचा आपल्या उदरनिर्वाहासाठी उपयोग करीत असावेत. एकनाथकाळात काही हेच 'मोडून खाणे' होय महानुभावाकडून असे झाले असणे शक्य आहे. त्यांचे असे करणे त्या त्या दैवताच्या उपासकांच्या दृष्टीने निश्चित आक्षेपार्ह ठरेल. तथापी महानुभावांच्या दृष्टीने विचार केला तर असे करणे आक्षेपार्ह ठरत नाही. दैवतांच्या मूर्ती आदरपूर्वक विसर्जन केल्यानंतर शिल्लक राहते ती केवळ नुसती वस्तू. अनन्त चतुर्दशीच्या दिवशी पूजापुरस्कारपूर्वक गणेशाच्या मूर्तीचे विसर्जन केल्यानंतर ती पाण्यात सोडून देतातच की नाही ? हा विसर्जनाचा सोहळा ज्यानी पाहिला असेल त्यांच्या हे लक्षात आले असेल की अनेक भक्त गणेशाची मूर्ती विहिरीत वरून फेकून देतात. याचा अर्थ ते त्या मूर्तीचा द्वेष करतात असा करणे योग्य होईल काय ?

'देवा'चा द्वेष करण्याचा आरोप 'देव' न मानणाऱ्या निरीश्वरवाद्यावर होऊ शकेल. पण त्या अर्थाने महानुभाव निरीश्वरवादी आहेत असा कोणताही जाणता पुरुष म्हणणार नाही. महानुभाव सेश्वरवादीच आहेत. 'सृष्टीमध्ये कव्हणे करणे मूचिजेना एके परमेश्वरेवीण : तोचि परमेश्वरु निर्ववो निराकारु असे : परि कृपावशे सावेवो साकारु होए : अवतरे : आपुले सन्निधान दे : ते दास्यमोचक' (सूत्रपाठ. पूर्वी). हे तर त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे प्रथम सूत्रवाक्य आहे. यावरून महानुभाव 'देवा'-वर विश्वास ठेवणारे आहेत, ईश्वरवादी आहेत, इतकेच नाही तर त्याना ईश्वराचा अवतारवाद मान्य असून ते सगुणोपासक आहेत हे स्पष्ट दिसून येईल. अशा स्थितीत ते 'देवाचा द्वेष' करतात असे म्हणणे चुकीचे होय. सर्व संताना पूज्य असलेले परमेश्वरावतार श्रीकृष्ण व श्रीदत्तात्रय ही महानुभावांची प्रमुख उपास्य दैवते होत. त्यांच्या पंचकृष्णांत याना आरंभीची स्थाने मिळालेली आहेत. एकनाथांना या गोष्टीची माहिती नसेल असे कसे म्हणावे ? महानुभावांवर टीका करण्यासाठी का

होईना पण 'जपू सदा कृष्णनाम । नाही आणिकाचे काम' (३७३८), 'कृष्ण कृष्ण म्हणती की०' (३८९१) हे निर्देश त्यांनीच केलेले आहेत. श्रीदत्तात्रेय व श्रीकृष्ण हे दोन्ही परब्रम्ह परमेश्वराचे अवतार होत. 'ज्याचेनि नामे पळे कृतांतु । ज्याचेनि नामे जन्ममरणा अंतु । तो अवतार श्रीदत्तु । मूर्तिमंत परब्रम्ह' (अ. ४–२१०); 'जो परेहूनि परात्पर । जो का अजन्मा अक्षरु । तो श्रुतिशास्त्रां अगोचरु । तो पूर्णावतार श्रीकृष्ण ॥ . जे गोडी नाबदरासी । तेचि वेगळी रवेयासी । तैसा अवतार यदुवंशी । पूर्णांशेशी श्रीकृष्ण ॥' (अ. ४–२५५, २६०) अशी एकनाथांचीच साक्ष आहे. या दोन्ही अवताराच्या भक्तीचा संगम जसा एकनाथांच्या चरित्रात झाला आहे, तसाच तो महानुभावांतदेखील झालेला आहे. असे असताना महानुभाव 'देवाना द्वेष' करतात असा आक्षेप ते घेतील हे खरे वाटत नाही.

महानुभावांचे द्वैत

यानंतरचा आक्षेप म्हणजे महानुभाव द्वैत प्रतिपादन करतात, ते श्वान–सूकरासारखे ज्ञान सांगतात, हा होय. महानुभाव द्वैती आहेत यात शंका नाही. पण हा तात्त्विक मतभेदाचा प्रश्न आहे. एकनाथांसारखे ज्ञानी संत ह्या वैचारिक मतभेदाबद्दल महानुभावांची अवहेलना करतील असे वाटत नाही. अद्वैत तत्त्वज्ञान योग्य की द्वैताचे तत्त्वज्ञान योग्य याचा या ठिकाणी विचार करण्याचे प्रयोजन नाही. वैदिक आचार्यांमध्ये श्री मध्वाचार्यांसारखे पूर्ण द्वैती आचार्य आहेत. अनेक विद्वानानी द्वैतमते प्रतिपादन केलेली आहेत, पण त्यामुळे ते निंदेस पात्र कसे ठरतील? या दृष्टीने द्वैतप्रतिपादक महानुभावदेखील केवळ या कारणामुळे निंदेला किंवा उपहासाला पात्र होऊ नयेत.

त्यांचे हे द्वैताचे ज्ञान म्हणजे श्वान–सूकरासारखे ज्ञान होय, असे म्हणणेही योग्य होणार नाही. 'सांगताति ते ज्ञान तैसे । श्वान सूकरा सरिसे' या चरणाचा अर्थ श्वान आणि सूकर यांना सारखे ज्ञान सागतात असा करता येणार नाही कारण श्वान व सूकर एकाच गटातील प्राणी होत. त्यांना महानुभाव 'सारखेच' ज्ञान सागतात असा या चरणाचा अर्थ संभवत नाही. तेव्हा, महानुभाव जे ज्ञान सागतात ते श्वान–सूकराच्या ज्ञानासारखे होय, असा त्याचा अर्थ होऊ शकेल. आणि एकनाथाना जर हा अर्थ अभिप्रेत असेल तर त्यात त्यांची सहिष्णुता दिसून येईल की असहिष्णुता, याचा अभ्यासकांनी विचार करावा. महानुभावाकडून जे ज्ञान सांगितले जाते त्याचे निश्चित स्वरूप नाथाच्या या उद्गारात कुठेही उल्लेखिलेले नाही. महानुभाव जे सागतात ते ज्ञान 'द्वैता'चे होय, एवढे मात्र पूर्वसंदर्भावरून कळते. महानुभावांच्या प्रमाणग्रंथांवरून त्याचे जे तत्त्वज्ञान आणि आचारधर्म उपलब्ध आहे त्यात प्रस्तुत अभंगात नाथानी दिलेल्या निर्वाला पात्र होण्यासारखे काही नाही. एकनाथांनी हा 'आक्षेप' घेतला असेल तर त्याचे समर्थन कसे करता येईल? सामान्य लोकांत एखादा

विशिष्ट संप्रदायाच्या तात्त्विक मतासंबंधी जे गैरसमज पसरलेले असतात त्यांच्या आधाराने नाथांचा हा आक्षेप असेल की काय, अशी शंका येते. आणि हेच अधिक शक्य आहे. कारण आपले तत्त्वज्ञान इतरांना न सांगण्याचा महानुभावांचा जो आग्रह आहे त्यामुळे त्याविषयी यथार्थ ज्ञान इतरांना होणे जवळ जवळ अशक्य होते. यातूनच इतरेजनाचे तर्कवितर्क उद्भवतात. अज्ञानावर आधारलेल्या या तर्कवितर्कांच्या पराचा कावळा होऊन मोठमोठ्याच्या मुखातून किती अनुदार उद्गार निघतात याचे हे एक उत्तम उदाहरण मानावे लागेल.

महानुभावांच्या 'द्वैत' तत्त्वज्ञानाची यथार्थ कल्पना एकनाथांना असेल असे त्यांच्या उद्गारावरून वाटत नाही. 'जीवेश्वरा स्वामीभृत्यसंबंधु अनादीचा' (सूत्रपाठ. विचार. १२४) ही भक्तीला आवश्यक असलेली द्वैताची बैठक महानुभावाच्या तत्त्वज्ञानात आहे. तिच्यातून 'देवो माझा मी देवाचा' (सूत्रपाठ. आचार २०५) अशी आर्त भक्ती निर्माण होऊ शकते. 'सोऽहं' भावनेतून ती तितकी उत्कटतेने निर्माण होणे अशक्य आहे. एकनाथांसारख्या श्रेष्ठ भगवद्भक्ताला याची जाणीव नसेल असे कसे म्हणावे ? तथापि, केवळ अद्वैतमताच्या अभिमानाने महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाला त्यांनी 'श्वानमूकराचे ज्ञान' म्हटले असेल तर ते त्यांच्या 'सहिष्णु' वृत्तीला शोभणारे ठरणार नाही. मग त्यांचे हे उद्गार वृथाभिमानावर किंवा पूर्वग्रहावर आधारलेले आहेत असे म्हणावे लागेल.

रांडापोरांना मोंदणे

महानुभाव रांडापोरांना मोंदतात याचा नाथांना कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे हे निश्चित सांगता येणे कठिण आहे. 'रांडां'च्या बरोबर 'पोरां'चा उल्लेख असल्यामुळे यात अनैतिक वर्तनाचा निर्देश अभिप्रेत असेल असे वाटत नाही. 'स्त्रिया व मुले' एवढाच या शब्दाचा सर्वसामान्य अर्थ आहे. एकनाथ–तुकारामादी संतांनी याच अर्थाने तो अनेक ठिकाणी वापरला आहे. 'सदा वागवी कोटंवा आणि झेंडा। 'रांडापोरे त्यजिली जालो काळतोंडा' (२५८९), 'रांडापोरे मेळ जाला। एक म्हणती देव आला' (२५९२), 'रांडापोरे घेती नवसाचे वगाड। नुगवे लिगाड तयाचेनी' (२५९९) हे नाथांच्या अभंगांतील उल्लेख, आणि 'उगा राहे लोकभांडा। चाळविल्या पोरे रांडा' (२२७२), 'रांडापोरे त्याग करी कुटुंबाचा' (२४६२), 'राम म्हणविता रांडापोरे निरविसी। पडसी यमा हाती जाचविती चौऱ्याशी' (२५०६) इत्यादी तुकारामांच्या अभंगांतील उल्लेख, यांवरून हे स्पष्ट होईल. रांडापोरांना मोंदतात याचा अर्थ मला वाटते इतकाच असावा की, महानुभाव त्यांना 'फसवनूक' आपल्या पंथात ओढतात, त्यांना उपदेश देतात. स्त्रियांना आणि मुलांना आपल्या नादी लावण्याचा हा आक्षेप समर्थनीय ठरेल असे वाटत नाही. आपल्याला अप्रिय असलेल्या एखाद्या साधूचा किंवा

महंताचा उपदेश घेणारी मंडळी निघाली म्हणजे त्या साधूंनी त्यांना 'ठकविले' असे सामान्यत: म्हणण्यात येते. 'राडापोरे' सर्वच संप्रदायातील साधूंच्या नादी लागलेले असतात. हा प्रकार सर्वत्र आढळतो. आपल्या संप्रदायात अशी मंडळी आली तर ते योग्य आणि इतरांच्या संप्रदायात ती गेली तर मात्र ते निंद्य, आणि त्यामुळे त्या संप्रदायाचे महत्तही निंद्य ठरवावे, अशातला हा प्रकार वाटतो.

महानुभावांचा गडबडगुंडा

महानुभावांच्या संबंधी बोलताना 'गडबडगुंडा' हा शब्द एकनाथानी अनेकदा वापरलेला दिसतो. अलीकडे या शब्दाला चिकटलेला अनैतिक वर्तनाचा अर्थ एकनाथांना अभिप्रेत होता असे दिसत नाही. अव्यवस्था, घोटाळा, हातचलाखी या अर्थाने त्यांनी तो वापरलेला असावा. त्यांचे असे म्हणणे दिसते की, महानुभाव 'भाव' आणि 'भक्ती' यांच्यांत घोटाळा करतात. वस्तुतः भक्ती म्हणजे भावाची उत्कटावस्था. या दोन्ही अवस्थांत प्रमाणाचाच काय तो फरक आहे. ईश्वरावर ज्यांचा नुसता भाव आहे, श्रद्धा आहे ते मोठ्या भक्तीचे सोंग आणतात; मनात भाव किंवा भक्ती नसूनही 'गडबडगुडा' करून, अर्थात, चलाखीने ती असल्याचे दाखवितात, असा अर्थ नाथांना अभिप्रेत असावा असे वाटते. तसे असल्यास अशा वरवरच्या सोंगाड्यांना तो उद्देशून आहे असे म्हणता येईल; आणि ते योग्यच आहे. पण असे भाव-भक्तीचा गडबडगुडा करणारे सर्वच पंथात असतात. ते काही नुसते महानुभावातच आढळतात असे नाही.

आता, झोळीवर झोळी ठेवून 'गडबडगुंडा' करणे म्हणजे काय, हे पाहिले पाहिजे. महानुभावांचा द्वेष करणारे तथाकथित वारकरी यातून अनेक विपरीत अर्थ काढतात. तो येथे स्पष्ट करून सांगायला पाहिजे असे नाही. खुद्द एकनाथांना काय अभिप्रेत असावे ? झोळीवर झोळी ठेवणे म्हणजे काय ? आणि त्यामुळे 'गडबडगुडा' तो कसा होतो ? या प्रश्नाच्या उत्तराचे दिग्दर्शन एकनाथांच्याच एका 'जोहारा'तून होते. वर उद्धृत केलेला एकनाथाचा क्रमांक ६ चा उतारा पाहावा. 'जोहार मायबाप जोहार। सद्गुरु जनार्दनाचा एक महार'—या जोहारातून तो घेतलेला आहे. त्यात त्यांनी ब्राम्हण, संन्यासी, फकीर, जोगी, जंगम, मानभाव, संत, शाक्त इत्यादिकांची हजेरी घेतली आहे. महानुभावांचे (मानभावाचे) वर्णन करताना

गुरुशिष्य म्हणती । झोळीस झोळी लाविती ।
गडबडगुडा झाला म्हणती । कृष्ण कृष्ण म्हणती की० ॥

असे नाथांनी लिहिले आहे. अर्थात, हा 'गडबडगुंडा' गुरुशिष्य याच्या बाबतीतील आहे. ते काय करतात ?– 'झोळीस झोळी लाविती.' वर वर्णिलेला झोळीवर झोळी ठेवण्याचा प्रकार म्हणजे झोळीस झोळी लावणे. आणि त्यामुळे गडबडगुंडा झाला म्हणतात. एकनाथानी उपहासास्पद ठरविलेला हा प्रकार मुळात

कशा प्रकारचा असावा ते नीट समजावून घेण्याचा प्रयत्न करू या.

महानुभाव साधकांनी दीक्षा घेतल्यानंतर त्यांना गुरुकडून एक झोळी देण्यात येते. मृत्यूपर्यंत त्या झोळीतून ते भिक्षा मागतात. भिक्षा मागून आणल्यावर आपली झोळी ते गुरूला दाखवितात; 'दृष्टिपूत' करून घेतात. गुरुशिष्य किंवा अनेक महानुभाव एकाच वेळी भिक्षा मागून आले म्हणजे एकमेकांच्या झोळ्या एकमेकांना दाखवितात. यात हेतू इतकाच असतो की, भिक्षेत मिळालेले अन्न गुरूने किंवा इतर महानुभावांनी पाहावे. आपली झोळी इतरांच्या स्वाधीन करून त्यांची झोळी आपण घेतात. अनेक महानुभाव भिक्षा मागून आल्यानंतर आपापल्या झोळ्या अशा रीतीने पालटतात. त्यातील हेतू हा की, आपण मागून आणलेल्या भिक्षान्नावर आपली वासना राहता कामा नये. असे करीत असताना गुरुशिष्यांच्या व महानुभावाच्या झोळ्या एकमेकांना लागतात. हेच झोळीस झोळीस लागणे होय. झोळ्या दृष्टिपूत करून घेण्यातील आणि पालटण्यातील महानुभावांचा हा हेतू लक्षात न घेतल्यामुळे त्यावर नानाप्रकारचे तर्कवितर्क समाजात रूढ झाले असावेत. मौनव्रतामुळे काहीही न सांगण्याच्या महानुभावांच्या प्रवृत्तीतून या तर्कवितर्कांना खतपाणी मिळाले असावे असे वाटते. महानुभावांच्या झोळ्यांचा गडबडगुंडा (= घोटाळा, अदलाबदल) तो असा असावा. एकनाथकालात महानुभावाच्या झोळ्यांचा हा गडबडगुंडा पाहून त्यांचा उपहास करीत असावे आणि त्याचेच प्रतिबिंब एकनाथाच्या उद्गारात पडले असावे असे वाटते.

या प्रकारावर अन्यपथियांनी ज्या काही अनुचित कल्पना लादल्या आहेत त्याना वास्तवात काही आधार नाही. महानुभावांच्या आचारधर्मातसुद्धा त्याना कुठेही स्थान नाही. 'गडबडगुंडा' हा शब्द झोळी लावण्याच्या प्रकाराला उद्देशून जसा नाथानी वापरला आहे तसाच तो 'भाव आणि भक्ती' यांच्या घोटाळधाम उद्देशूनही लावला आहे, हे लक्षात घेतले म्हणजे त्या शब्दातून विपरीत अर्थ काढण्याचा प्रयत्न करणे प्रशस्त ठरणार नाही.

यासंबंधी एक गोष्ट मात्र लक्षात घेण्यासारखी आहे. ती अशी की, 'गडबडगुंडा झाला' असे म्हणणे हा महानुभावाचा कोणता तरी आचार असावा असे नाथाच्या म्हणण्यावरून दिसते. 'गुरुशिष्य म्हणती। झोळीस झोळी लाविती। गडबडगुंडा झाला म्हणती' यावरून खुद्द मानभावच 'गडबडगुंडा झाला' असे म्हणत असावेत, असे दिसते. नाथांनी घेतलेल्या रूपकानदेखील 'गडबडगुंडा केला' हे शब्द त्यानी मानभावाच्या तोंडी घातलेले आहेत. त्यावरून तर हे स्पष्ट होते. अर्थात, महानुभावांच्या आचारधर्मात 'गडबडगुंडा झाला' असे म्हणण्याचा एखादा विधी असावा. तथापी असा कोणताही विधी किंवा आचार महानुभावात नाही. महानुभावाचे तत्त्वज्ञान आणि आचारधर्म यात कोठेही असा प्रकार सांगितलेला नाही नागदेवाचार्यांच्या काळाचे वर्णन करणाऱ्या 'स्मृतिस्थळा'तदेखील तो नाही. आजचे

महानुभावांचे आचार पाहिले तर त्यांतही असा प्रकार कोठे आढळत नाही. तेव्हा ही विधाने कोणत्यातरी गैरसमजावर आधारलेली असावीत असे वाटते. हा गैरसमज कसा निर्माण झाला हे सांगणे कठीण आहे. कदाचित महानुभावांच्याविरुद्ध असलेल्या सामाजिकांनी हा खोटाच गैरसमज निर्माण केलेला असणेही शक्य आहे. त्याच्या आधाराने एकनाथांनी आपल्या पद्यात त्यांचा निर्देश केला असावा. या शब्दाच्या वापरात महानुभावांविषयीचा अनादर उघड दिसून येतो हे जितके खरे, तितकेच त्याला मुळात कोणताही आधार आढळत नाही, हेही खरे आहे.

महानुभावांची काळी वस्त्रे

महानुभाव काळी वस्त्रे धारण करतात, उफराटी काठी धरतात या गोष्टीही नाथांच्या उपहासाला पात्र झालेल्या असतील काय? बाह्य वेषावरून एखादा पंथ किंवा त्याचा अनुयायी निंदेला पात्र का व्हावा हे समजणे कठीण आहे. प्रत्येक संप्रदाय आपल्या विशिष्ट विचारसरणीनुसार आपला वेष करीत असतो. महानुभाव, नाथांच्या काळी, काळी वस्त्रे धारण करीत व उफराट्या काठ्या धरीत, तर संन्याशी भगवी वस्त्रे धारण करून हातात दंड घेत असत, गोसावी अंगाला राख फासीत असत वगैरे. प्रा. माटे यांनी म्हटल्याप्रमाणे 'महानुभाव पंथाला अतिशय उच्च प्रकारचे तत्त्वज्ञान आहे. पण या पंथाच्या अनुयायांना केवळ त्यांच्या वेषावरून नावे ठेवायची असतील तर मग गोपीचंदन लावणारे आणि गळ्यात माळा घालणारे, पण ज्यांना भक्तिरूप सुधावरची पोळी खाता आलेली नाही, त्या तथाकथित विठ्ठलभक्तांचीसुद्धा महानुभाव संतांना अशीच रेवडी उडविता येईल.' (संत, पंत आणि तंत. पा. १३७)

आपण मुसलमानांना जवळचे आहोत, असे भासविण्यासाठी महानुभावांनी काळी वस्त्रे धारण केली असावीत या कल्पनेचा विचार मी अन्यत्र सविस्तर केला आहे. (महानुभाव संशोधन : १. पा. १४३) त्याचा भावार्थ इतकाच की, ही कल्पना करणाऱ्याच्या म्हणण्याप्रमाणे, मुसलमान बादशहाकडून महानुभावांना मिळालेल्या सनदात तिला आधार सापडत नाही. औरंगजेब बादशहाची सनद उद्धृत करणाऱ्या मम्मद अमजदने आपल्या 'तारीखे आमजदी' मध्ये महानुभावांची माहिती देताना लिहिले आहे : 'या (महानुभाव) जातीचे असे म्हणणे आहे की, किशनच्या (कृष्णाच्या अर्थात त्याचा अवतार असलेल्या चक्रधराच्या) विरहामुळे त्याच्या भक्तांनी स्वतःची दुर्दशा करून घेतली, 'काळा पोशाख परिधान करणे' सुरू केले.' (महानुभाव संशोधन : १. पा. १४८). 'मतिरत्नाकर' ग्रंथाच्या शेवटी काळ्या वस्त्राची प्रमाणे दिलेली आहेत ती पुढीलप्रमाणे.

किल्मिषं दहते वन्हिस्तत् भस्मं कुरुते शुभं ।
तथा च कज्जलं पूतं दातव्यं वसनादिदु ॥६१॥

संप्रोक्तं पांगिरंगेन श्यामवस्त्रं त्वया धृतं ।
गमागमादितभिर्गुण्यं तव शिष्योपशिष्यकैः ॥६२॥
श्यामरूपं भगवनः श्यामं चाकाशमेदिनी ।
श्यामकूर्चं नवेश्नेन श्यामं चक्रगदायुधं ॥६३॥
श्यामाक्षरं हरेर्नाम श्यामं जगज्जीवनं ।
श्यामं वस्त्रप्रावरणं श्यामं महात्मदर्शनम् ॥६४॥

हे उल्लेख केवळ यासंबंधी महानुभावाची बाजू काय आहे ती कळावी म्हणून येथे दिलेले आहेत. सारांश, महानुभाव काळी वस्त्रे धारण करतात ही गोष्ट त्यांच्या उपहासाला किंवा तिरस्काराला पात्र ठरण्यासारखी नाही. एकनाथासारख्यांनी या बाह्य वेषावरून त्यांना दूषणे दिली असतील तर ती खेदाची गोष्ट होय. उफराटी काठी धरण्याबद्दलचेही दूषण याच प्रकारचे होय. त्यामुळे त्यासंबंधी आणखी वेगळे लिहिण्याची गरज नाही.

त्र्यंबकराज आणि महानुभाव

एकनाथाच्याच काळात 'त्र्यंबकराज' नावाचे एक ज्ञानी संत होऊन गेले. त्यांनी लिहिलेल्या आपल्या 'बालबोध' नामक ग्रंथात इतर अनेक मतांचे खंडन केलेले आहे त्यांतच महानुभावांच्याही मताचे खंडन केलेले आहे. 'महानुभाव' किंवा 'मानभाव' असा शब्द त्यांनी वापरला नाही; 'भटमार्ग' म्हणून उल्लेख केलेला आहे. एकनाथपूर्वकालात हा पंथ 'भटमार्ग' या नावाने प्रसिद्ध होता. (पाहा. महानुभाव संशोधन : १. पा. ३०) त्र्यंबकराजाने या 'भटमार्गा'चे, म्हणजेच महानुभाव पंथाचे जे खंडन केलेले आहे ते तात्त्विक भूमिकेवरून. त्र्यंबकराजाचे म्हणणे पुढीलप्रमाणे आहे :–

जीव प्रपंचु देवता आन । यासी ईश्वर असे भीन्न ।
ये नित्य ऐसे वचन । स्थापिले तेही ॥२६॥
जरी हा भेदु प्रमाण । तरी यासी मूळ ते कवण ।
हे प्रबुधाचे नित्य समान । परस्परे असे ॥२७॥
ते ईश्वरी सदा भिन्न । या लागी भक्तिधर्म अप्रमाण ।
प्रबुधाचे लोचन । देखती ऐसे ॥२८॥
जो सच्चिदानंदपर । तें तो प्रत्यक्ष निराकार ।
तेथे घेती अवतार । आपाइते ॥२९॥
चैतन्यापर तो देहमूर्ती । त्याचा माग मोडी धावती ।
तत्त्वरहित ते म्हणती । पच अवतार देव ॥३०॥
लीळा चरित्र सामर्थ्य सर्व । ऐसे वर्तती ते देव ।
हे म्हणो तरी दानव । कोण सामर्थ्ये उणे ॥३१॥

लीळा पीशाचे का बाळे । ऋपी चरीत्रे आगळे ।
ऐणे वोले नाडळे । पूर्ण देवपणेपण ते ।।
मूळामा कासे घालुनि नरी । चोरुनि विकावा घरोघरी ।
तेणे अमोळ नरनारी । नाडती चि तो ।।३३।।
ते आणू नये चोहटा । दूपण पावे नानवटा ।
ऐसे या मता कपटा । घेऊ नये ।।३४।।
कानफुकीचि उत्तरे । ते आहाचे असारे ।
का पूर्ण ब्रह्म ते अपुरे । ऐसे नव्हे ।।३५।।
बोलीजे हळुवा गोष्टी । का यकाति दाविजे दृष्टी ।
तेणे प्रपंचीकु सतुष्टी । प्रबुधा सीणु ।।३६।।
इति मटमार्गु (बालबोध, पा. १७७)

वरील उताऱ्यावरून त्र्यंबकराजाची खंडनाची तात्त्विक भूमिका दिसून येईल. जीव, प्रपंच आणि देवता यांहून ईश्वर भिन्न असून हे सर्व जसे नित्य आहेत तसेच याच्यातील भेदही नित्य होय, हे महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाचे मुख्य सूत्र त्र्यंबकराजाने जाणीवपूर्वक नमूद करून त्याचे व तदनुषंगिक विचाराचे आपल्या दृष्टीने खंडन केलेले आहे. भेदाभेदाच्या किंवा द्वैताद्वैताच्या खंडनमंडनाचा या लेखात विचार करण्याचे कारण नाही. हे तात्त्विक मतभेद आहेत आणि त्याची कितीही चर्चा केली तरी ते समाधानकारक रीत्या सुटतील असे नाही. दुसरे असे की, केवळ महानुभाव मताचे समर्थन करण्यासाठी मी हा लेख लिहिण्याला प्रवृत्त झालो नाही. त्यांच्याविषयी मराठी संतांनी जे अनादराचे उद्‌गार काढले आहेत असे म्हणतात, त्यांना मुळात काही आधार आहेत काय, की ते केवळ गैरसमजावर, अज्ञानावर अथवा परमतासहिष्णुतेवर आधारलेले आहेत, एवढेच पाहावयाचे आहे.

त्र्यंबकराजाने या महानुभाव मताला मुलाम्याच्या सोन्यासारखे 'कपट मत' म्हटले आहे, हे या असहिष्णुतेचेच चिन्ह होय. हे मत म्हणजे 'कानफुकीची उत्तरे' असून ती 'आहाचे असारे' होत असे म्हणण्यात अनादराची भावना आहे यात शंका नाही. पण एका मताच्या अनुयायाच्या ठिकाणी अन्यमताविषयी जशी अनादराची भावना आढळते तसेच हिचेही स्वरूप होय.

संत तुकाराम आणि महानुभाव

तुकाराम महाराजांनी महानुभावाविषयी जे काही लिहिले आहे त्यात एकनाथांच्या विधानाहून वेगळे असे काही नाही. तथापी त्यांचे म्हणणे लक्षात येण्यासाठी त्याचा अभंग येथे उद्‌धृत करणे आवश्यक आहे. महानुभावांसंबंधी तुकारामाचा अभंग पुढीलप्रमाणे आहे:

दाढी डोई मुंडी मुडुनिया सर्व । पांघुरति वरवे वस्त्र काळे ।।१।।

उफराटी काठी घेऊनिया हातीं । उपदेश देती सर्वत्रासी ॥२॥
बाळवुनी रांड घेऊनिया भेष । तुका म्हणे यास यम दंडी ॥३॥ (३१३८)

'ब्रह्मानंदी टाळी लावणाऱ्या' तुकारामासारख्या साधुपुरुषानें महानुभावावर उडविलला फटका' तो हाच. हा फटका केवळ बाह्य वेषावर कसा ओढलेला आहे हे आता निराळे सांगावयास नको. एकनाथाप्रमाणेच तुकारामानीही महानुभावांबरोबर जोगी, जंगम, शाक्त, संन्यासी, वैरागी, फकीर इत्यादिकांवरसुद्धा असेच फटके ओढलेले आहेत हे लक्षात घेतलें पाहिजे.

वामन पंडित आणि महानुभाव

आता वामनासारख्या 'माध्यानंदात गुंगणारा' पुरुष काय म्हणतो ते पाहू या. वामनानें आपल्या 'द्वारका विजया'त 'अन्य कुमतां'चा आणि 'कुत्सक रीती'चा निर्देश करताना 'महात्म्या'संबंधाने म्हणजेच महानुभावासंबंधाने पुढील उल्लेख केले आहेत.

असे जगी वैष्णव नाम यांना
महात्मता जेवि महात्मयाना
गीतेस तेंही धरिती प्रमाण
नेणोनिया व्याकरण प्रमाण ॥८८॥
महात्मा असा शब्द गीतेत नाना
तया वाचिता ते करिती तनाना ।
प्रमाणा जयालागि ओव्या मराठ्या
धरीती करी काठिया ऊफराट्या ॥ ८९ ॥
अव.शास्त्र काठी तिचे ऊर्ध्वमूल
प्रमाणास गीता जया ऊर्ध्वमूल ।
असा वर्णिता धर्मही जंगमाचा
करी हास्य तेव्हा स्थिरजंगमाचा ॥ ९० ॥

यातील ८८ वा श्लोक महात्म्यासबंधाने असेल असे वाटत नाही. तो 'वैष्णवा'ना उद्देशून असावा. ८९ वा श्लोक मात्र 'महात्म्या'संबंधी म्हणजे महानुभावासबंधी दिसतो. वामनाच्या काळात महानुभाव साधू 'महात्मा' या नावाने विशेष ओळखले जात असावेत असे यावरून दिसते. आणि हे 'महात्मा' साधू गीतेत 'महात्मा' शब्द वाचून 'तनाना' करून नाचायला लागत. अर्थात, आपले मूळ गीतेत आहे हे पाहून त्याना विशेष आनंद वाटत असे. श्री. स. चि. मेहेंदळे यांच्या मते 'या ठिकाणी मानभावांची आपल्या पंथाचे उगम किती लाववर गेले आहेत हे दाखविण्याची हाव कटाक्षित केली आहे.' (भारत इतिहास संशोधक मंडळ. इतिवृत्त. शके १८३७. पा. ३३०). वामनाचा असा कटाक्ष असेलही कदाचित; पण त्यामुळे महानुभाव पंथ

निंदेला आणि अनादराला पात्र कसा ठरतो हे कळणे कठीण आहे. महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानातील आक्षेपार्ह असा कोणताही भाग वामनाने या ठिकाणी निर्देशिलेला नाही. त्यामुळे त्याचा हा कटाक्ष स्थूल बुद्धीचा वाटतो. महानुभाव हे मराठी ओव्या प्रमाणाला घेतात व गीतेतील 'ऊर्ध्वमूलमधःशाखं' या वचनानुसार उफराट्या काठ्या घरलात हे आक्षेपही असेच स्थूल बुद्धीचे व वरवरचे आहेत. काठी धरण्याच्या बाबतीत महानुभावांचे वर्तन इतरांहून वेगळे व विचित्र असल्यामुळे त्यांची टर उडवता येणे शक्य असले तरी तसे करणे उथळपणाचे होय. महानुभाव 'मराठी ओव्या' प्रमाण मानतात, हे म्हणणेही तितकेसे बरोबर नाही; कारण त्यांना प्रमाण असलेली चक्रधरांची वचने 'गद्य' आहेत. तथापी त्याजबरोबर महानुभावीय काव्यांतील ओव्या ते प्रमाण मानतात हेही खोटे नाही. पण मराठीत रचना करणाऱ्या वामनाने मराठी ओव्या प्रमाण मानण्याबद्दल महानुभावांना कमी लेखावे हे विचित्र वाटते. या 'मराठी ओव्या'च्या उल्लेखावरून तर 'द्वारकाविजया'चे संपादक (डॉ.) म. अ. करंदीकर यांची दिशाभूल होऊन त्यांनी 'हे ज्ञानेश्वरास अनुलक्षून म्हटले असावे. कारण यांची 'भावदीपिका' त्या वेळी अधिक प्रसिद्ध असावी.' (पा. २९) अशी टीप दिली आहे! यावर निराळे भाष्य ते काय करायचे? ९० व्या श्लोकाचा उत्तरार्ध जंगमांना उद्देशून आहे. वामनाने केवळ महात्म्यांवरच म्हणजे महानुभावावरच टीका केली असे नाही तर आपल्या मतांव्यतिरिक्त अन्य मताच्या अनेक पुरस्कर्त्यांवर केली आहे हे लक्षात यावे, एवढ्याचसाठी त्या श्लोकाचा उत्तरार्धसुद्धा उद्धृत केला आहे.

गिरिधर आणि महानुभाव

शिवकालानंतर होऊन गेलेले गिरिधर या नावाचे संत महानुभावांविषयी काय म्हणतात ते पाहू. 'वाका' नामक आपल्या एका प्रकरणात त्यांनी या पंथाविषयी पुढील उल्लेख केलेला आहे.

महात्म्यांचा पंथ चांगला बहु चागला तुर्त देव भेटताहे ।
रोकडे टूकडे बरे गीळति आनंद वाटताहे ।। छ ।।
कृष्णवर्ण काट जडला योग घडला मुर्ख लोकां कळेना ।
हीमा याचे पंथी नाही रे बरे पाही रे कारे चित वळेना ।। १ ।।
मोटा यासी जाला अनुभव तरि महानुभाव मुर्ख लोक नेणति ।
अवघे देव जेव्हा टाकावे तेव्हा हे फावे मले लोक जाणति ।। २ ।।
कर्नाटकी देव अपार रे नाही पार तेथे रीघ होईना ।
अवघे देव यासी निंदिति हे ही द्वेषिति तेथे कोण्ही जाईना ।। ३ ।।
येके दिवसी तेरा बोडकी माथां सुडकि घालोनिया सोडिलि ।
गोदावरी जाता वाटे हो येके वाटे हो घरनिया घोडिलि ।। ४ ।।

गीरिधर म्हणे सत्य बोलणे परि चालणे मोटे कठिण आहे ।
घडचि फाडूनि टाकावे ठिगळ द्यावे तरि पंथ हा लाहे ।। ५ ।।

(भारत इतिहास संशोधक मंडळ. इतिवृत्त शके १८३७.पा. ३३०)

या पद्यात 'महात्मा' आणि 'महानुभाव' या दोन्ही शब्दांचा या पंथाच्या आणि त्याच्या अनुयायांच्या संबंधांत गिरिधरांनी उल्लेख केलेला आहे. 'महानुभाव' शब्दावर तर 'मोटा यामी जाला अनुभव तरि महानुभाव मुर्ख लोक नेणति' अशी उपहासपूर्वक कोटीही त्यांनी केली आहे. 'मानभाव' लोकांनी केवळ आत्मगौरवार्थ 'महानुभाव' हे नाव अलीकडे स्वीकारले आहे असे मानणारांनी हे लक्ष्यात घेण्यासारखे आहे. गिरिधरांनी आपल्या या पद्यांत पूर्वीच्या संतांनी केलेल्या निर्देशांहून काही अधिक निर्देश केलेले आहेत. (१) त्वरित देव भेटणे. (२) तुकडे गिळण्यात आनंद वाटणे. (३) अहिंसा (४) इतर सर्व देवांचा त्याग. (५) कर्नाटकात न जाणे, इत्यादी. महानुभाव पंथात गेल्याने त्वरित देव भेटतो, त्यांना तुकडे गिळायला सापडतात ही टीका उथळ स्वरूपाची आहे. आपल्याच मार्गाच्या अनुसरणाने देव लौकर मिळतो असे सर्वच पंथीय सांगतात. महानुभावांचे खास प्रतिपादन मात्र तसे नाही. त्यांच्या तत्त्वज्ञानानुसार त्यांच्या मार्गानेच देव मिळतो, पण तो 'तूर्त' म्हणजे 'त्वरित' मिळतो असे तेही म्हणत नाहीत. गिरिधराने असे म्हटले आहे ते उपहासाने. महानुभाव भिक्षान्नावर निर्वाह करतात हे खरे आहे. पण त्यांना तुकडे गिळण्यात आनंद वाटतो असे म्हणणे हे उपहासात्मक होय. भिक्षा मागून तुकडे गिळणारे आणि उदरभरण करणारे संन्यासी, वैरागी, जोगी, रामदासी—अनेक असतात. त्यांत महानुभावांनाच हिणवण्याचे विशेष प्रयोजन ते काय? महानुभाव अहिंसक आहेत—यावद्दलही गिरिधर त्यांचा उपहास करतो, तेव्हा गिरिधर स्वामी मोठेच 'सात्त्विक' वृत्तीचे 'संत' असले पाहिजेत, यात शंका घेण्याचे कारण नाही! 'अवघे देव टाकावे'—या गिरिधराच्या टीकेला उत्तर यापूर्वी येऊन गेलेले आहे. त्याची पुनरुक्ती करण्याचे कारण नाही. 'सर्व देवान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज' म्हणणाऱ्या श्रीकृष्णाला गिरिधरांनी फटकारले नाही हे त्याचे भाग्य म्हटले पाहिजे!

कर्नाटकात देव फार असल्यामुळे तेथे महानुभावांचा प्रवेश नाही. यातील तथ्य इतकेच की महानुभावांना कानड देश वर्ज्य आहे; पण तो तेथे देव फार आहेत म्हणून नव्हे, तर तेथे विपयोपभोग फार आहेत म्हणून. 'कानड देशा : तेलंग देशा न वचावे : ते विपयबहुळ देश : तेथ अवधूत मान्य' (सूत्रपाठ. आचार २३) अशी चक्रधरांची आपल्या अनुयायांना आज्ञा आहे. विपयबहुल कानड देशात गेल्यास वैराग्यवृत्तीला बाध येण्याचा संभव असतो, म्हणून साधकांनी तेथे जाऊ नये, असा चक्रधराच्या आदेशाचा भावार्थ आहे. गिरिधराना या भूमिकेची माहिती नसणे शक्य आहे! अनेकांना संन्यासदीक्षा देण्याबद्दलही गिरिधरानी महानुभावांचा

उपहास केलेला आहे. असा सरसकट संन्यास देणे हे योग्य की अयोग्य हा तात्त्विक मतभेदाचा मुद्दा आहे. वैराग्य निर्माण न होताही जर संन्यास देण्यात आला तर तो उपहासाला पात्र होणे स्वाभाविक आहे. किंबहुना, मनात वैराग्य नसता मुंडण करून घेऊन संन्यासदीक्षेचे सोंग करणारे सर्वच दांभिक निंदेला पात्र ठरतात. मग ते महानुभाव असोत की तथाकथित संन्यासाश्रमी असोत.

समारोप

वरील विवेचनावरून महानुभाव पंथाविषयी मराठी संतांची एकंदर भूमिका काय होती याची कल्पना येईल. पहिली गोष्ट अशी की, या सर्व संतांनी महानुभाव पंथाविषयी जे उद्गार काढलेले आहेत तशाच प्रकारचे उद्गार सामान्यतः त्यांनी इतर अनेक पंथाविषयीसुद्धा काढलेले आहेत. आपल्या टीकेसाठी महानुभाव पंथ तेवढा त्यांनी वेगळा काढला असे दिसत नाही. त्यामुळे केवळ या पंथाविषयी त्यांच्या मनात विशेष अप्रीती, अनादर किंवा द्वेष होता असे म्हणता येत नाही. तसा आरोप करणे म्हणजे संतांना अन्याय करणे होय. सर्वांना समतेच्या भावनेने पाहणारे आणि सहिष्णुतेने वागविणारे हे संत महानुभावांना तेवढे विषमतेने आणि असहिष्णुतेने वागवतील हे संभवत नाही. तेव्हा त्यांच्या मनात या पंथाविषय द्वेष असणे कसे शक्य आहे ?

याचा अर्थ मराठी संतांना महानुभाव पंथ सर्वस्वी मान्य होता असा मात्र नव्हे. समाजात अनेक लोक आपापल्या मताप्रमाणे आणि उपासनापंथानुसार आचरण करीत असतात. जोपर्यंत ते आपल्या मताशी आणि उपासनापंथाच्या तत्त्वज्ञानाशी प्रामाणिक राहून ईश्वरोपासना करतात तोपर्यंत त्यांच्या वाटेला जाण्याचे संतांना काहीही कारण नाही. तथापी त्या मताचे किंवा संप्रदायाचे अनुयायी म्हणवून घेणारे सर्वच लोक प्रामाणिक असतात असे नाही. किंबहुना, उपासनेचे ढोंग करणारे यात अनेकजण असतात आणि हे ढोंगी लोक समाजातील भोळ्याभाबड्या जनतेला वाममार्गाला लावून फसवीत असतात. त्यामुळे सर्व समाज अधोगतीला जातो. या अधःपतनापासून त्यास वाचविण्यासाठी अशा ढोंगी तथाकथित साधूंची बिंगे समाजासमोर मांडून त्याला जागृत करणे हे संतसज्जनाचे कर्तव्यकर्म होय. आमच्या बहुतेक मराठी संतांनी ते पार पाडण्यात कसूर केलेली नाही. असे करताना त्यांनी आपल्या स्वतःच्या व इतरांच्या संप्रदायामध्ये भेद केलेला नाही. आणि म्हणूनच एकनाथ–तुकारामादी संतपुरुष समाजातील दांभिक ब्राम्हण, सन्यासी, वैरागी, जोगी, फकीर, शाक्त, महानुभाव इत्यादिकांवर कोरडे उडविताना जसे आढळून येतात तसेच ते खास वारकरी ढोंगी सनातनाही फटके मारतान आढळून येतात. मराठी संतांनी महानुभावांना लावलेली दूषणे वरीलपैकी याच बेपा-धर आधारलेली आहेत. तात्त्विक दूषणे प्रामाणिक मतभेदावर, तर त्यातील काही

गरसमजावर आधारलेली आहेत. आणि नावे ज्याचा इतका गवगवा करतात त्या चातुर्वर्ण्यावरील आघाताचा तर त्यात नुसता उल्लेखही नाही. 'गडवडगुंडा' या शब्दात त्यांना या दूषणाचा वास येत असल्यास न कळे. असे असताना आमचे मराठी संत केवळ महानुभावांच्या विरुद्ध होते, त्यांच्या ठिकाणी या 'पंथा 'विषयी अनादराची किंवा द्वेषाची भावना होती असे म्हणणे म्हणजे वस्तुस्थितीचा विपर्यास करणे होय.

असे असले तरी महानुभाव पंथाविषयी काय किंवा इतर पंथाविषयी काय मराठी संतांच्या मनात विपरीत भावना असल्याचा ग्रह होण्यासारखी परिस्थिती नाही असे मात्र नाही. संत असले तरी ते एका विशिष्ट संप्रदायाचे अनुयायी होते, त्यांची एक विशिष्ट उपासनापद्धती होती आणि तिच्यावर त्यांची इतकी प्रगाढ श्रद्धा होती की त्यामुळे अन्य उपासनापंथांविषयी आध्यात्मिक दृष्टीने त्यांच्या मनात प्रेम असणे स्वभावतःच शक्य नव्हते. सर्व मराठी संतांनी विठ्ठलाच्या भक्तीशिवाय अन्य साधनांचा कडकडून निषेध केलेला आढळतो तो यामुळेच. समाजातील सर्व लोकांना खऱ्या देवाची जाणीव करून देणे म्हणजे त्यांना विठ्ठलाच्या भक्तिपंथात आणून सोडणे होय, अशी त्यांची श्रद्धा होती. विठ्ठलाविषयीचे असे ऐकांतिक श्रद्धेचे उद्‌गार सर्व मराठी संतांनी काढलेले आहेत. 'अवघे दैवतां नका पाहू। आदरे आवडी विठ्ठल गाऊ।।' (७०२), 'एका जनार्दनी विठ्ठलावाचूनी। दुजा नेणे स्वप्नी संग काही।।' (६९६) हे नाथांचे उद्‌गार; आणि 'जयासी नावडे हरि-नामकीर्तन। आणिक नर्तन वैष्णवांचे।। सत्य त्याचे वेळे घडला व्यभिचार। मातेसी वेव्हार अंत्यजाचा।।' (१२३४), 'विठ्ठल नामाचा नाही ज्या विश्वास। तो वसे उदास नरकामध्ये।।' (२३८८), 'विठ्ठलावाचूनि ब्रह्म जे बोलती। वचन ते सती मानू नये।। विठ्ठलावाचूनि जे जे उपासना। अवघाची जाणा संभ्रमु तो।।' (८८३) हे तुकारामांचे आणि असेच इतर संतांचे उद्‌गार पाहावे. ह्या एकनिष्ठ विठ्ठलभक्तीमुळे इतर दैवताविषयी आणि त्यांच्या उपासनापंथांविषयी सर्वच मराठी संतांनी सामान्यतः अमान्यता दर्शविलेली आहे असे करताना अनेकदा अमगळ शब्दप्रयोगही करण्याला त्यांनी कमी केलेले नाही. एका दृष्टीने आमच्या मराठी संतांच्या ठिकाणी ही असहिष्णुताच दिसून येते. असे म्हटले तर ते चुकीचे होईल काय? संतांची अशी धिक्कार-वचने इतरांनी काय म्हणून मानावी? आपलेच तत्त्वज्ञान बरोबर, आपलाच देव खरा, आपलाच उपासनापंथ योग्य असे मतांनी आपल्या एकनिष्ठ भक्तीला अनुसरून म्हणणे जितके योग्य होईल तितकेच अन्य पंथियांनी म्हटले तरी ते योग्य मानायला पाहिजे. अशा स्थितीत मराठी संतांनी विठ्ठलपंथाव्यतिरिक्त इतर पंथाविषयी आणि त्यांच्या बरोबर महानुभावांविषयीचे जे उद्‌गार काढलेले आहेत ते सावधानतेने पारखून घेतले पाहिजेत आणि मगच त्यावर विश्वास ठेवला पाहिजे. तुलनात्मक दृष्टीने पाहिले तर एकनाथ-तुकारामा-

दिकांसारख्या मराठी संतांनी महानुभावांविषयी अनुदार उद्गार काढलेले आहेत असे मानले तरी कोणत्याही महानुभाव कवीने किंवा महंताने वारकऱ्यांविषयीच काय पण इतर कोणत्याही पंथियांविषयी तसे उद्गार काढलेले नाहीत, हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. त्यांनी तसे केले असते तरी ते क्षम्य ठरले असते; परंतु त्यांनी तसे केलेले नाही यातच त्यांचे महानुभावत्व दिसून येत नाही काय ?

१ रघुनाथपंडिताच्या काळनिर्णयाची एक दिशा

प्रास्ताविक

ब्रम्हदेवाने निर्माण केलेल्या निसर्गाच्या उद्यानातील फुले फार अल्पजीवी असतात उगवत्या सूर्याच्या सोनेरी किरणांवरोवर त्यांच्या जीवनातील उप:कालाला प्रारंभ होतो आणि त्याच दिवशी सायंसूर्याच्या मावळत्या किरणांसहित त्यांच्या आयुष्याच्या संध्याकालालाही सुरुवात होते. पण साहित्याच्या उपवनात कलाकुशल कवींनी कल्पनेच्या साह्याने निर्मिलेल्या काव्यकुसुमांना मात्र चिरंजीवित्व प्राप्त झालेले आढळते. ती कधी कोमेजत नाहीत की कधी विशीर्ण होत नाहीत. रघुनाथपंडिताचे 'नलदमयंती स्वयंवराख्यान' हे एक असेच अक्षय्य व नित्यनूतन आणि मनोहर वाटणारे काव्यपुष्प आहे. आपल्या रचना-सौंदर्याने व अर्थपरिमलाने त्याने मराठी रसिकांची अंतःकरणे इतकी आकृष्ट केली आहेत की काही केल्या ती तेथून मागे मुरडावयास तयारच होत नाहीत. प्रस्तुत काव्याविषयी व त्याच्या भाग्यशाली जनकाविषयी रसिकांत व विद्वानांत दिवसेंदिवस अधिकाधिक उत्पन्न होत असलेली कुतूहल बुद्धी व जिज्ञासा आमच्या विधानाचा पाठपुरावा करीलच. अशा या अतीव सरस काव्याच्या निर्मात्याचा काल ठरविण्याची रूक्ष कामगिरी या लेखात करावयाचे योजले आहे. आपल्या विशाल नेत्रांच्या कटाक्षक्षेपानी घायाळ करणाऱ्या लावण्यवती शकुन्तलेची यौवनाने रसरसलेली दिव्य आकृती दृष्टीसमोर येताच तिच्या माता-पितरांविषयी दुष्यन्ताच्या मनात जशी सहज जिज्ञासा निर्माण झाली तशीच ती कोणत्याही सुंदर कलाकृतीच्या निर्मात्याविषयी अभ्यासकाच्या मनात उत्पन्न होणे साहजिक आहे. आणि म्हणूनच एखाद्या कवीच्या स्थलकालासंबंधीचे विवेचन सहृदयांनी अनावश्यक व रूक्ष वाटत असले तरी ते तसे नसून अगदी नैसर्गिक असलेली जिज्ञासा तृप्त करणारे, अतएव जरूरीचे व महत्त्वाचे असते हे सांगावयास नको.

पूर्व–प्रयत्न

याच नैसर्गिक जिज्ञासेमुळे प्रेरित होऊन दमयन्तीस्वयंवरकर्त्या रघुनाथपंडिताच्या, व्यक्तीविषयी व स्थलकालाविषयी संशोधनपूर्वक माहिती गोळा करणाऱ्या विद्वानांत * कै. राजवाडे, श्री. अ. का. प्रियोळकर, दादी गोंयवाब इत्यादिकांचा समावेश होतो. त्यांतही या बाबतीत श्री. प्रियोळकर यांनी जितके परिश्रम केलेले आहेत तितके

इतर कोणीच केलेले नाहीत. अनेक जुन्यापुराण्या पुराव्यांचा अभ्यास करून रघुनाथ पंडित या व्यक्तीसंबंधी स्वतःचा असा एक स्वतंत्र सिद्धांत त्यांनी मांडला आहे. त्यांच्या सिद्धांताचाच परामर्ष पुढील विवेचनात घ्यावयाचा आहे. पण त्यापूर्वी माझ्या लेखाची मर्यादा वाचकांस स्पष्टपणे सांगणे मला अत्यवश्य वाटते. रघुनाथपंडिताच्या स्थलाविषयी व व्यक्तीविषयी येथे विचार करावयाचा नसून त्याच्या कालासंबंधीचीच मला सुचलेली एक कल्पना वाचकांसमोर मांडावयाची आहे. अर्थात ती मांडताना श्री. प्रियोळकरांनी प्रतिपादलेल्या कालाचे विवेचन करावे लागेलच; आणि तदनुषंगाने रघुनाथपंडित या व्यक्तीविषयीचा त्यांचा जो सिद्धांत आहे त्याचेही समीक्षण करणे अवश्य होईल. तथापी तो माझा मुख्य मुद्दा नसून कालनिर्णयाची दिशा ह्या मुद्यावर माझा विशेष जोर आहे हे अभ्यासकांनी अवश्य लक्षात असू द्यावे.

कै. राजवाडे यांनी 'रामदास-वर्णना'च्या आधाराने रघुनाथपंडितास रामदास व शिवाजी यांना समकालीन ठरविले. कै. मावे यांनी त्यांच्याच म्हणण्याचा अनुवाद केला. श्रीयुत प्रियोळकर यांच्या संशोधनाची इमारतसुद्धा याच पायावर उभारलेली आहे. श्रीयुत शर्णे गोंयवाब यांना हे मत मान्य नाही. मला स्वतःलासुद्धा वरील तीन्ही संशोधकांचे मत मान्य करण्यासारखे वाटत नाही. कै. राजवाडे व कै. मावे यांच्या मुद्द्याचे सार श्री. प्रियोळकराच्या विवेचनात आले असल्यामुळे त्यांच्याच म्हणण्याचा आपण या ठिकाणी विचार करू. रघुनाथपंडित शिवकालीन असल्याबद्दल त्यांनी पुढील पुरावे दाखल केले आहेत.

प्रियोळकरांचे विवेचन

(१) 'रामदासवर्णन' या स्तोत्रातील रामदासाचा वर्तमानकालीन उल्लेख व त्यातील एकंदर वर्णन कवीने समर्थांना स्वतः पाहून केले असावे असा अंदाज.

(२) 'स्वराज्यी सर्वातें द्विज–ऋषि जनाते सुखि करी' या कारवार प्रतीतील अंतिम श्लोकांतर्गत एका चरणामधील 'स्वराज्यी' म्हणजे शिवाजीच्या राज्यात असा 'स्वराज्य' शब्दाचा त्यांनी केलेला अर्थ.

(३) रघुनाथ व आनंदतनय यांच्या व्याहीपणासंबंधीची दंतकथा.

(४) 'दमयंती–स्वयंवर'काव्यातील विशिष्ट शब्द, व्याकरणाची रूपे, वाक्प्रचार इत्यादी, यांचे आनंदतनय, सामराज वगैरे शिवकालीन कवीच्या भाषेशी सादृश्य.

रघुनाथ पंडित शिवाजीच्या दरबारात ?

वरील चार पुराव्यांच्या आधारावर आपला कवी शिवकालीन असावा असे श्री. प्रियोळकर गृहीत धरून चालतात. परंतु हे सर्व पुरावे सबलतेच्या दृष्टीने कुचकामाचे, एतएव टाकाऊ वाटतात. पंडितराव (दमयंतीस्वयंवर, प्रस्तावना पृ. ४–५) बखरीतील ज्या रघुनाथ पंडितरावाशी आपल्या रघुनाथ पंडिताचे

अभिन्नत्व त्यांनी कल्पिले आहे तो श्रीशिवाजी महाराजाच्या दरबारातील असल्यामुळे आपला कवी सुद्धा शिवकालीन असल्याचे ठरवणे त्यांना अवश्य झाले; आणि म्हणूनच वरीलसारख्या संदिग्ध व संशयित पुराव्याचा आधार त्याना घ्यावा लागला. एरवी, हीच कारणे श्री. प्रियोळकरांच्या तीव्र विवेचन बुद्धीला पटली असती असे वाटत नाही. 'रघुनाथ पंडित' हाच बखरीतील 'पंडितराव' असता तर त्याच्या मराठी काव्यांचा (नलदमयंती स्वयंवराख्यान, गजेंद्रमोक्ष व रामदासवर्णन याचा) उल्लेख त्या बखरीत अवश्य आला असता. पण तसे ज्या अर्थी आढळत नाही, त्या अर्थी, ह्या दोन्ही व्यक्ती एकच असाव्या हे म्हणणे चुकीचे ठरते. श्री. प्रियोळकरांना केवळ नामसादृश्यावरून सुचलेला हा तर्क सिद्धांताच्या कोटीत येऊ शकत नाही. शिवाय पंडितराव व पंडित या शब्दात पूर्णपणे सादृश्य तरी कोठे आहे? बखरीतील पडितरावाचा उल्लेख लौकिकात पंडित या नावाने होणे अशक्य आहे असे नाही. पण वरील फरकामुळे या व्यक्तीच्या अद्वैताविषयी संशय उत्पन्न होण्यास जागा निर्माण होणे शक्य आहे, हेही विसरून चालणार नाही. आपल्या सिद्धांताच्या आड येऊ पाहणारा 'म्हातारा बहु जाहलो, कवणही त्राता नसे भेटला' या श्लोकाचा काटा श्री. प्रियोळकरांनी मोठ्या युक्तीने काढून टाकण्याची सावधगिरी ठेवली, यातील रहस्यही हेच आहे. पण, त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे वरील श्लोक खरोखरच रघुनाथपंडिताच्या माथी मारलेला आहे, असे गृहीत धरून त्याकडे दुर्लक्ष केले तरी आमचे पहिले विधान लक्षात घेता बारीक सारीक तपशीलवार माहिती (विविधज्ञानविस्तार. वर्ष ६२. पृ. १४४–१४५.) शोधपूर्वक देणाऱ्या बखरकाराने ज्या अर्थी रघुनाथपडितरावाच्या नावावर नलदमयती स्वयवरादी काव्यांचा उल्लेख केलेला नाही, त्या अर्थी ह्या दोन व्यक्ती एकच असाव्या, असे मानणे सयुक्तिक होणार नाही.

रघुनाथपंडित कवी हा शिवछत्रपतीच्या दरबारातील पडितरायाचे पदावर खरोखरच अधिष्ठित झालेला गृहस्थ असता तर त्याने आपल्या या दिग्विजयी सर्वगुणालंकृत व धर्मसेवक प्रभूवर एखादे स्वतंत्र काव्यही लिहिले असते, तसेच आपल्या काव्याच्या समाप्ति-लेखात आपल्या या आश्रयदात्याच्या नावाचा गौरवपूर्वक उल्लेखही त्याने अवश्य केला असता. पण उपलब्ध पुराव्यावरून या दोहोंपैकी एकही गोष्ट त्याने केल्याचे आढळत नाही. यावरूनही श्री. प्रियोळकरांनी म्हटल्याप्रमाणे या दोन्ही व्यक्ती एक मानता येत नाही. या दोघामध्ये अद्वैत प्रस्थापित करणारी ही तर्काची साखळी तुटली म्हणजे आपला कवी शिवकालीनच आहे असे आग्रहाने प्रतिपादन करण्याची व त्यासाठी वर निर्दिष्ट केलेल्या चार निर्बल पुराव्याचा आधार घेण्याची काही आवश्यकता नाही हे श्री. प्रियोळकरही मान्य करावयास तयार होतील असे वाटते.

वर दिलेल्या चार निरनिराळ्या पुराव्याच्या आधारे आपल्या रघुनाथपडिताचे

शिवकालीनत्व प्रस्थापित होऊ शकत नाही हे आज नव्याने सिद्ध करावयाचे नाही. श्री. शणै गोंयबाब (विविधज्ञानविस्तार. वर्ष ६४ अंक २. पृ. ५७–७०) व श्री. श्रीपाद महादेव वर्दे (वि. ज्ञा. वि. वर्ष ६४ अंक ४ व ५. श्री. वर्दे यांचा लेख पाहा.) या दोन विद्वानांनी त्या पुराव्यांचा विस्तृत समाचार घेऊन त्यांचे दुर्बलत्व यापूर्वीच दाखवून दिले आहे, जिज्ञासूनी ते पाहावे. विवेचनाच्या सोयी-साठी या खंडनपर विधानाचा सारांश स्वतःच्या काही मुद्द्यांची भर घालून क्रमशः पुढीलप्रमाणे देता येईल.

रामदासवर्णन

(१) रामदास वर्णननात आलेला समर्थांचा वर्तमानकालीन उल्लेख हा Historical Present च्या स्वरूपाचा असल्यामुळे त्यावरून रघुनाथ पंडित हा शिवकालीन कवी असावा हे निसंदिग्धपणे सिद्ध होऊ शकत नाही. आधुनिक कवींच्या काव्यात देखील पूर्वसूरींचे उल्लेख वर्तमान स्वरूपात केलेले आढळतात. म्हणून त्यावरून एखाद्या आधुनिक कवीला त्याने उल्लेखिलेल्या जुन्या कवीचा समकालीन मानता येईल काय ? अर्थात नाही, रामदासांच्या अंगप्रत्यंगांचे रघुनाथपंडिताने केलेले वर्णन प्रत्यक्ष पाहूनच करावयास पाहिजे असेही नाही. शिवाय श्री. प्रियोळकराच्या म्हणण्याप्रमाणे शिवकालीनच नव्हे, तर शिवाजीमहाराजाच्या दरबारातील एखादा रघुनाथपंडित कवी समर्थशिष्य असता तर त्याचा उल्लेख एखाद्या समर्थचरित्रात आला असता. पण तो तसा आढळत नाही. आपल्या गुरूची व संप्रदायप्रवर्तकाची कीर्ती स्तोत्ररूपाने चोहीकडे पसरवणाऱ्या ह्या प्रसिद्ध कवीचा उल्लेख (त्याच्या इतर काव्यांनिशी) एकाही प्राचीन समर्थचरित्रकाराने करू नये, हे आश्चर्य नाही काय ?

'स्वराज्या 'त

(२) 'स्वराज्या 'त म्हणजेच शिवाजीच्या राज्यात असा 'स्वराज्य' शब्दाचा श्री प्रियोळकरांनी केलेला अर्थ समर्पक असला तरी तो अव्याप्तिदोषाने भरलेला आहे, कारण शिवाजीमहाराजाच्या नंतर सुद्धा छत्रपति व पेशवे हा शब्द वापरत असत हे विसरून चालणार नाही. शिवाय, श्री. प्रियोळकरानीच प्रक्षिप्त ठरविलेल्या श्लोकातील एका शब्दावर भाष्य करून त्याच्या साह्याने आपला सिद्धांत त्यांनीच प्रस्थापित करू पाहणे, हे विचित्र नाही काय ?

रघुनाथ पंडित व आनंदतनय

(३) रघुनाथपंडित व आनंदतनय हे व्याही असल्याची कै. मोडक व कै. राजवाडे यांनी दिलेली माहिती दंतकथेच्या स्वरूपाची आहे. ती विश्वसनीय मानता येत नाही. वरील दोन्ही संशोधकाची माहिती विश्वसनीय व्यक्तींकडून मिळाल्याचे दिसत नाही. तसे पाहिले तर रघुनाथपंडिताचा व्याही, आरणीकर आनंदतनय

नसून नरसोवा वाडीचा कोणी आप्पाजीपंत या नावाचा गृहस्थ होता असेही मानता येते. रा. गो. ब. माकोडे (विविधज्ञानविस्तार. १९२०, पृ. ३०३) यांना माहिती पुरविणारा गृहस्थ आपणास आप्पाजीपंतांचाच वंशज म्हणविणारा होता, आणि त्याने पुरविलेली माहिती विश्वसनीय मानल्यास रघुनाथाचा व्याही आनंदतनय की आप्पाजी पंत असा संशय उत्पन्न होतो. कदाचित हे दोघेही गृहस्थ त्याचे व्याही असू शकतील, नाही असे नाही. पण कै. राजवाड्यांना तंजावरकडे मिळालेल्या माहितीत तसा उल्लेख आढळत नाही शिवाय रघुनाथपंडित कवी व आनंदतनय यांचा संबंध नसावा असे दाखविणारा अधिक सबळ पुरावा आमच्याजवळ आहे, त्याचा उल्लेख आम्ही पुढे करणार आहो.

भाषासादृश्य ?

(४) रघुनाथपंडिताच्या काव्याची भाषा आनदतनय व सामराज या शिवकालीन कवींच्या भाषेशी जुळते असे म्हणण्यातही विशेष अर्थ नाही. तदुत्तरकालीन काव्यांच्या भाषेशी तिचे साम्य दाखवून देणे विशेष कठीण नाही. रघुनाथपंडिताने वापरलेले विशिष्ट शब्द, व्याकरणरूपे वगैरे देवनाथदयाळनाथांच्याही काव्यांत आढळतात. सामराज हा शिवकालीनच आहे हेही निश्चितपणे सिद्ध झालेले नाही. सूक्ष्म दृष्टीने पाहिले तर उर्दू शब्दाचा भरणा रघुनाथपंडिताच्या काव्यात बराच कमी आहे, आणि म्हणूनच त्याच्या रचनाशैलीवरून हा अठराव्या शतकात पेशव्यांच्या अमलातील कवी असावा, असा कै. चिपळूणकरांनी दिलेला अभिप्राय अधिक ग्राह्य वाटतो. सारांश, केवळ भाषासाम्यावरून व दोन कवींचे समकालीनत्व ठरविण्याचा श्रीयुत प्रियोळकराचा प्रयत्न शास्त्रीय व साधार मानता येत नाही.

वरील विवेचनावरून आपला रघुनाथपंडित हा शिवकालीन कवी होता हे निःसंदिग्धपणे सिद्ध होऊ शकत नाही हे दिसून येईल. शिवाजीच्या दरबारातील रघुनाथपंडितराय व आपला कवी एकच, हे विधानसुद्धा केवळ कल्पनेवर आधारलेले असल्यामुळे ते खरे मानता येत नाही; आणि अर्थात त्याच्या साह्याने आपल्या कवीचे शिवकालीनत्व शाबीत करता येत नाही. श्री. प्रियोळकरांनी प्रतिपादलेले प्रमेय सिद्धांत स्वरूपात समाविष्ट करता येणे तर शक्य नाहीच, पण ते प्रमेय म्हणून तरी मानावे की नाही याचीसुद्धा शंका वाटते. पूर्वपक्षाचे प्रतिपादन अशा रीतीने असिद्ध ठरविल्यानंतर आता रघुनाथपंडिताच्या कालाविषयी आमची कल्पना पुढे मांडावयास हरकत नाही.

'सन्मणिमाला' आणि रघुनाथ पंडित

महाराष्ट्र कविवर्य मोरोपंत यानी 'सन्मणिमालेत' आपल्या पूर्वी होऊन गेलेल्या सर्व प्रसिद्ध कवींच्या नावाचा व काव्याचा उल्लेख केलेला आढळतो. रघुनाथपंडिताचा व्याही मानल्या गेलेल्या आनंदतनयावर,

आनंदतनय अरणींकर शोमवि फार कवन यमकांही ।
तत्सूक्ति पाठ ज्याला त्याचे पाहे न भवन यम काही ।।

अशी स्तुतिपूर्ण आर्या त्यांनी रचलेली आहे. आता रघुनाथपंडित हा आनंदतनयाचा ज्याही अतएव समकालीन असून त्याने त्याच्या नावावर मोडणारी काव्यरचना त्या वेळी खरोखरच केलेली असती, तर पंतांच्या 'सन्मणिमाले'त तसा उल्लेख आल्याशिवाय कदापि राहिला नसता. इतकेच नव्हे तर मोरोपंतांच्या पूर्वी केव्हाही त्याचे अस्तित्व महाराष्ट्रात असून त्याने काव्यरचना केलेली असती तर मोरोपंतांसारख्यांच्या दृष्टीतून तो चुकला असता असे वाटत नाही. मला तर असे वाटते की, मोरोपंतांच्या पूर्वी किंवा त्यांच्या हयातीतसुद्धा रघुनाथ पंडित झालाच नसावा. त्याने लिहिलेली काव्ये इतकी सरस आहेत की, ती रसिकांच्या दृष्टिक्षेपातून चुकून अप्रसिद्ध राहिली असणे संभवनीय वाटत नाही. त्यातून मोरोपंत हे आपल्या काळातच रसिकप्रिय व हरिदासप्रिय झालेले असल्यामुळे त्यांच्या ओळखीचा परिवार फार मोठा होता. रघुनाथपंडिताची काव्ये कीर्तनोपयोगी असल्यामुळे पंतकालीन हरिदासांना ती अवश्य अवगत असती व विद्वानांच्या संग्रही त्यांच्या प्रतीही आढळल्या असत्या. पण ती काव्येच जेथे निर्माण झाली नव्हती तेथे ग्रंथसंग्राहक व हरिदास तरी काय करणार बिचारे? पंतांच्या नजरेला तरी ती पडणे कसे शक्य होते? यावरून एकच अनुमान आम्हाला सयुक्तिक वाटते की, पंतांच्या पूर्वी इतकेच नव्हे तर पंतांच्या हयातीपर्यंतसुद्धा, निदान 'सन्मणिमाले'च्या रचनेपर्यंत तरी रघुनाथपंडित किंवा त्याची काव्ये अस्तित्वात असतील असे मानता येत नाही. यावरून स्थूल मानाने मोरोपंतांचा निर्याणकाल ही रघुनाथपंडिताच्या कालनिर्णयाची एक मर्यादा मानण्यास हरकत नाही. मोरोपंतांचा मृत्युशक इ. स. १७९४ आहे. आता या कालनिर्णयाची दुसरी एखादी मर्यादा सापडणे शक्य आहे काय याचा आपण विचार करू.

देवनाथ आणि रघुनाथ पंडित

प्रसिद्ध संत व कवी देवनाथ यांच्या काव्यात (वैदर्भकाव्यसंग्रह, गुच्छ दुसरा, देवनाथ महाराजांची कविता, पृ. ४२२, रघुनाथपंडितासंबंधी व त्याच्या काव्यासंबंधी,

रघुनाथपंडितराणा कवि थोर समर्थ ।
अद्भुतरस केला टीका नैषध ग्रंथ ।।

असा उल्लेख आढळतो. यावरून देवनाथ महाराजांच्या पूर्वी किंवा त्यांच्या हयातीत रघुनाथपंडित झाला असावा असे मानता येते. या ठिकाणी दुसऱ्याही एका प्रश्नाचा विचार करणे अवश्य आहे. देवनाथ व रघुनाथपंडित या दोघांची पंढरपुरास भेट झाल्याची आख्यायिका कै. अच्युत सीताराम साठे यांनी आपल्या प्रस्तावनेत नमूद केली आहे. ती आख्यायिका अशी :

एक आख्यायिका

"नाथ जेव्हा पंढरपुरास गेले म्हणून सांगितले आहे तेव्हा तेथे कोणी रघुनाथपंडित म्हणून आले होते. त्यानी नलदमयंतीचे एक नवीन चरित्र नुक्तेच रचिले होते. ते चरित्र नाथांस दाखविले आणि आपली इच्छा अशी प्रदर्शित केली की, याचा उपयोग आपल्या कीर्तनात व्हावा. नाथांनी हसून उत्तर दिले की, 'पंडितजी माझा नियम शिळा पदार्थ ग्रहण करण्याचा नाही व मी परान्न सेवन करीत नाही आणि मी जीवाचा भक्त नाही. सबब आपण म्हणता ते माझ्याने मान्य करवत नाही.' पंडितजीने प्रत्युत्तर केले की, 'आपण कोणाची कविता म्हणत नाही व नवीन कविता रचून म्हणत असता. परंतु आपल्या कालच्याच कीर्तनात आपण एक तुकारामाचा अभंग म्हटला व ज्ञानेश्वराच्या तीन ओव्या म्हटल्या, त्याही तर शिळचा व परक्या अन्नाप्रमाणे आहेत. त्या आपण ग्रहण केल्या म्हणूनच मीही आपणास विनंती केली.' नाथांनी पुन्हा उत्तर केले की, 'पंडितजी, असे म्हणणे ही तुमची चूक आहे. पहा, तो पदार्थ शिळा आहे खरे, परंतु तो घृतपक्व आहे, यास्तव तो शिळा होऊ शकत नाही, असे तुमच्याच धर्मशास्त्रात लिहिले आहे. तुमचा पदार्थ घृतपक्व नसून तैलपक्वही पण नाही, नुसता तव्यावर भाजला आहे, म्हणून तो शिळा होतो. दुसरे पाहा की, ते परान्नही होत नाही. जो आपला सगोत्र किंवा सपिंड असेल तो पर मानता येत नाही. त्याचे परान्न कसे होईल ? हेही शास्त्रांत पाहा. तुकाराम, ज्ञानदेव हे व आम्ही सगोत्र सपिंड आहो. तेव्हा ते आम्हांस परान्न नाही. आपली कविता तव्यावर भाजलेला पदार्थ आहे असे मी म्हटले त्याचा अर्थ आपणांस समजला नसेल तर सांगतो. आपण या चरित्रात मनुष्याच्या लीलेचे वर्णन केले आहे. मनुष्याच्या लीलेचे वर्णन करणे मला मान्य नाही. म्हणूनच मी म्हटले की मी जीवाचा भक्त नाही.' पंडितजीस नाथांनी असेही म्हटले की, 'आपण अशा कविता रचण्यात काय लाभ आहे ? यात काही परमार्थ नाही. आता आपण श्रम करून हे चरित्र रचलेच आहे तर मी आपला संतोष राखण्याकरिता दयाळास सांगतो. तो याचा उपयोग करील.' नंतर रघुनाथपंडिताने दयाळनाथाची भेट घेऊन ते चरित्र दिले. दयाळानी त्याचा गुरूच्या आज्ञेवरून स्वीकार केला व ते कीर्तनात त्याचा उपयोग कधी कधी करीत असत. पुढ रघुनाथपंडिताने कविता करण्याचा नाद सोडला असेही कोणी म्हणतात."

वरील आख्यायिकेत सत्याचा अंशही (वऱ्हाड शाळापत्रक, वर्ष ५६, अंक १० पृ. ६२१.) नसल्याचे विधान आम्ही मागे केले होते, पण त्या वेळी आता 'सन्मणिमाले'वरून सुचलेली कल्पना सुचली नव्हती, म्हणून कै. राजवाडे यानी ठरवलेल्या रघुनाथपंडिताच्या कालानुरोधानेच वरील विधान आम्ही केले. आता ते मागे घेणे प्राप्त आहे. रघुनाथपंडिताने नलाचे वर्णन करण्यात परमार्थबुद्धी दाखविली

नसल्यामुळे त्याच्या काव्याला तैलपक्व म्हणून हिणवण्यात देवनाथांनी रघुनाथपंडिताविषयी अनादर व्यक्त केला असे म्हणता येत नाही. दमयंती स्वयंवराख्यानाला भक्तीपेक्षा रसराज शृंगाराचीच पुटे देण्यात रघुनाथपंडिताने आपले काव्यकौशल्य निष्कारण खर्च केले एवढाच त्यांच्या म्हणण्याचा भावार्थ. एरवी काव्य या दृष्टीने ते त्यांना आवडले असावे असे दिसते. आणि म्हणूनच त्याचा 'थोर कवी' म्हणून आपल्या काव्यात त्यांनी गौरव केलेला आहे. रघुनाथ पंडिताचे काव्य देवनाथांस किती आवडले होते हे त्या दोघांच्याही काव्यांतील पुढील साम्यस्थळांवरून दिसून येईल.

(१) रघुनाथपंडित :–

अशा यत्नी लागला नृप अहो तो ।
पुढें परिसा वृत्तांत कसा होतो ॥ १६४ ॥

देवनाथ :–

(अ) पुढें परिसा वृत्तांत कसा झाला ।
रात्रिमाजी तो राव सुप्त झाला ॥
(ब) असो, ऐसा लागला छंद कैसा ।
पुढें झाला वृत्तांत कसा परिसा ॥

(२) रघुनाथपंडित :–

प्रगट तिज पुढारां जाहला राजमौळी
पदर वरि न घेतां हार जैसा झळाळी ॥ १८९ ॥

देवनाथ :–

अग अजित अजन्मा जन्म घेऊं पहातो
प्रगट तिज पुढारा अध्वर्यो पहा तो

कालनिर्णय

सारांश, यावरून वरील दोघांच्या भेटीचा प्रसंग विश्वसनीय मानावयास काही हरकत नाही असे आम्हास वाटते. म्हणून स्थूल मानाने देवनाथांचा निर्वाणकाल ही दमयंती स्वयंवराख्यानाच्या कालनिर्णयाची दुसरी मर्यादा ठरते. देवनाथांचा मृत्यू (पैठणकाव्यसंग्रह, देवनाथ महाराजांची कविता, प्रस्तावना ६५) इ. स. १८२१ मध्ये झाला. या दोन्ही मर्यादा लक्षात घेतल्यास इ. स. १७९४ ते १८२१ च्या मध्ये केव्हा तरी दमयंतीस्वयंवर काव्याची रचना झाली असावी असे दिसते आणि त्यावरून स्थूल मानाने अठराव्या शतकाचा चतुर्थ चरण व एकोणिसाव्या शतकाचा पूर्वार्ध हा रघुनाथ पंडिताच्या हयातीचा काल ठरतो.

रघुनाथपंडिताच्या व दमयंतीस्वयंवराच्या कालासाठी आणखीन पुरावा व त्याच्या काळाची कल्पना वरील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षात येईलच.

समारोप

निश्चित पुराव्याच्या अभावी, एखाद्या ग्रंथाचा अथवा लेखकाचा काल ठरविताना त्यापूर्वी व नंतर होऊन गेलेल्या ग्रंथकारांच्या लेखनातील त्या कवीच्या नावाचा उल्लेख लक्षात घेण्याची पद्धती आहे, व त्यावरून त्या ग्रंथाचा अथवा लेखकाचा स्थूल मानाने काल ठरवीत असतात. त्याच पद्धतीचा आम्हीही अवलंब केलेला आहे. कोणत्याही दृष्टीने अप्रसिद्ध राहणे अशक्य असलेल्या रघुनाथ पंडिताचा व त्याच्या ग्रंथांचा मोरोपंतांच्या 'सन्मणिमाले'तील अनुल्लेख, व देवनाथाच्या काव्यातील उल्लेख ही दोन्ही प्रमाणे कालनिर्णयाच्या दृष्टीने महत्त्वाची असल्यामुळे त्यांच्या मर्यादेतच दमयंतीस्वयंवर केव्हातरी निर्माण झाले असावे असे आमचे मत आहे. विरुद्ध पुराव्यांनी हे चुकीचे ठरल्यास त्याबद्दल आम्हास यत्किंचितही वाईट वाटणार नाही. उलट सत्यान्वेषणाच्या दृष्टीने आक्षेपक आम्हांला प्रगतीच्याच मार्गावर नेतात असे वाटेल.

१० जसोधर–रास

प्रास्ताविक

सुमारे ३०–४० वर्षांपूर्वी महानुभाव वाङमय हे महाराष्ट्र-सारस्वतातील एक अज्ञात दालन समजण्यात येत होते. आज ते दालन बव्हंशी उघडले गेले असून त्यातील ग्रंथसंपत्ती पाहून मराठी भाषेच्या खऱ्या अभिमान्यांना आनंद वाटल्यावाचून राहात नाही. मराठी सारस्वताच्या मंदिरात अशी अनेक अज्ञात दालने असण्याचा संभव त्या वेळीही लक्षात आला होता. त्यांपैकी काही दालने आता हळूहळू उघडली जाऊ लागली आहेत. जेजुइटांच्या मराठी वाङमयाचे दालन हे असेच जवळजवळ अज्ञात होते. फादर स्टीफन्सचे ख्रिस्त-पुराण हे त्यातील एक उत्कृष्ट रत्न होय. त्याचे ओझरते दर्शन कित्येकांना झाले होते आणि त्यातील मराठी भाषेच्या स्तुतिप्रीत्यर्थ लिहिलेल्या ४–५ ओव्यांवर आम्ही समाधान मानून घेत होतो. सुप्रसिद्ध संशोधक श्री. अ. का. प्रियोळकर यांनी 'जेजुइटांचे मराठी वाङमय-कार्य' (यशवंत १९३८) या आपल्या लेखमालेच्या द्वारा या दालनात अभ्यासकांना हिंडवून आणल्यानंतर त्यातील इतर ग्रंथरत्नांची कल्पना आपणांला आली. ही रत्ने आता हळूहळू प्रकाशात येत आहेत ही आनंदाची गोष्ट होय.

जैन वाङ्मयाचे उपेक्षित दालन

प्राचीन मराठी साहित्याचे नुसते विहंगमावलोकन केले तरी एक गोष्ट ठळकपणे नजरेत भरते. ती ही की, 'धर्म' हा त्याचा पाया होय. त्या वेळच्या समाजाचे बहुतेक सर्व व्यवहार धार्मिक भावनेशी संलग्न झालेले होते. त्यामुळे तत्कालीन वाङमय धर्माच्या पायावर उभारले जावे हे स्वाभाविकच ठरते. मूळ आर्यधर्माच्या वटवृक्षाला जसजशा नवीन शाखा फुटू लागल्या तसतसे त्या साहित्याचे विचारात्मक स्वरूप बदलत गेले, इतकेच. त्यांपैकी काही शाखांनी संप्रदायाचे स्वरूप धारण केले, तर काही शाखा 'वड–विवड' न्यायाने मूळ जमिनीपर्यंत लोंबून या भूमीत इतक्या रुजल्या की, त्यांना स्वतंत्र धर्मवृक्षाचे स्वरूप प्राप्त झाले. आर्यधर्मांतर्गत भिन्नभिन्न शाखासंप्रदाय, तसेच बौद्ध, जैन इत्यादी स्वतंत्र म्हणून मानले गेलेले धर्म यांकडे दृष्टी टाकल्यास ही गोष्ट स्पष्ट होईल. कालांतराने भारतीयेतर धर्मांचा भारतात प्रवेश झाला आणि त्यांनी सर्व क्षेत्रांत पद्धतशीर आक्रमण सुरू केले

इस्लाम आणि ख्रिस्ती धर्म ही याची प्रमुख उदाहरणे होत. या निरनिराळ्या संप्रदायांनी आणि धर्मांनी धर्मप्रसाराच्या दृष्टीने साहित्यनिर्मिती सुरू केली. धर्मप्रसारासाठी त्या त्या प्रांतातील जनतेच्या भाषेचा उपयोग करणे हे यामागील महत्त्वाचे सूत्र होते. प्राचीन मराठी साहित्य समृद्ध बनलेले आहे त्याचे हे एक मुख्य कारण होय. महाराष्ट्रातील साधुसंतांनी आपापल्या संप्रदायाच्या संरक्षणासाठी व संवर्धनासाठी मराठी भाषेचा उपयोग केला. नाथ, महानुभाव, वारकरी, दत्त इत्यादी संप्रदायांनी केलेल्या लेखनाचा आपणाला परिचय झालेला आहे. त्याच वेळी महाराष्ट्रात राहून आपली धर्मसाधना करीत असलेल्या जैन साहित्यिकांच्या कृतींकडे मात्र आपले फारसे लक्ष गेले नाही. मराठी सारस्वताच्या मंदिरातील जैन वाङ्मयाचे दालन हे अद्यापी अज्ञात आणि उपेक्षित असे राहिलेले आहे.

कारणमीमांसा

याला पुष्कळ कारणे आहेत. महाराष्ट्रात असे अनेक संप्रदाय अजूनही विद्यमान आहेत की ज्यांना आपले वाङ्मय इतरांच्या नजरेस पडावे असे वाटत नाही; किंबहुना ते प्रसिद्ध करणे हा ते अधर्म समजतात. महानुभाव संप्रदायाचेच उदाहरण या बाबतीत उद्बोधक होईल. या संप्रदायातील लेखकानी विविध प्रकारचे विपुल वाङ्मय लिहून ठेवलेले आहे. पण आपले हे 'रहस्य'—आपले हे तत्त्वज्ञान—असांप्रदायिकांच्या नजरेसदेखील पडू नये म्हणून त्यांच्या आचार्यांनी केवढी काळजी घेतली आहे! आणि इतरांच्या नजरेस ते यदाकदाचित पडले तरी त्याना ते कळू नये म्हणून सांकेतिक लिपीच्या कडीकुलपात बंद करून ठेवण्याची त्यांनी केवढी सावधगिरी बाळगली आहे! यामुळे त्यांचे वाङ्मय इतराना 'अज्ञात' न राहिले तरच नवल! महाराष्ट्रात असे आणखी काही संप्रदाय असणे शक्य आहे की ज्यांनी आपले वाङ्मय सावधगिरीने अन्य सांप्रदायिकापासून अजून अलिप्त ठेवलेले असेल. गोसावी संप्रदायाचे काही वाङ्मय अजून विद्यमान आहे असे कळते. ही झाली साम्प्रदायिकांची कथा! पण आपली कथा काय आहे? सनातनी हिंदू धर्मियाव्यतिरिक्त इतर धर्मियानी निर्माण केलेल्या मराठी वाङ्मयाकडे आम्ही कोणत्या दृष्टीने पाहतो? महानुभावाचेच वाङ्मय कोणत्या का कारणांनी होईना पण आता प्रसिद्ध होऊ लागल्यावरसुद्धा त्याच्याकडे दूषित दृष्टीने पाहणारे लोक काही कमी आढळत नाहीत. स्वतःला 'मराठी'चे अभिमानी म्हणवणाऱ्याच्या ठिकाणीही ही पूर्वग्रहदूषित दृष्टी आढळावी हे दुर्दैव होय! बाबा पदमनजींची 'यमुना पर्यटन' ही कादंबरी मराठीतील पहिली कादंबरी असूनसुद्धा ती एका 'बाटग्या'ने लिहिलेली आहे म्हणूनच तिला अग्रपूजेचा मान नाकारणारे बहाद्दर आमच्यात कमी नाहीत. अशा स्थितीत अन्य साम्प्रदायिकांचे व अन्य धर्मीयांचे मराठी वाङ्मय उपेक्षित राहिल्यास फारसे आश्चर्य वाटायला नको.

मराठीतील प्राचीन जैन वाङ्मयही बरेचसे अज्ञात आणि उपेक्षित राहिलेले आहे असे मला वाटते. उपेक्षित म्हणायचे ते अशासाठी की, जे काय थोडे फार प्राचीन ग्रंथ त्यांनी आतापर्यंत प्रसिद्ध केले आहेत, त्याचा महाराष्ट्र सारस्वतात उल्लेखही आढळत नाही. गुणनंदी याचे जसोधर-पुराण, गिरिसुत याचे पांडव-पुराण, महिचंद्र यांचे आदि-पुराण, जिनसेन याचे जंबुस्वामी-पुराण ही व अशी आणखी काव्ये फार पूर्वीपासून छापून प्रसिद्ध झालेली आहेत. पण त्यांच्याकडे आमचे लक्ष गेले नाही व म्हणून प्राचीन मराठी साहित्याचा इतिहास लिहिताना त्याचा उल्लेखसुद्धा आम्ही करीत नाही. ही उपेक्षा बुद्धिपुरस्सर झालेली आहे किंवा होत आहे असे मला म्हणावयाचे नाही. आमचा पिंड सनातनी असल्यामुळे मराठी साहित्याच्या विस्तीर्ण क्षितिजाकडे आमचे लक्षच सहजासहजी जात नाही !

मराठीतील जैन वाङ्मयाच्या उपेक्षेला जशी ही आमची सनातनी वृत्ती कारणीभूत आहे तशी, ते अज्ञात राहण्याला खुद्द जैन-धर्मीयांची या वाङ्मयाच्या प्रकाशनाबाबतीत असलेली अनास्थाही कारणीभूत आहे. काही वर्षांपूर्वी माझ्या एका जैन विद्यार्थ्याबरोबर विचारविनिमय करीत असताना प्राचीन मराठी जैन साहित्याचा विषय प्रबंधासाठी निवडण्याची मी सूचना केली. तेव्हा, असे जैन साहित्य मराठीत फारसे नाही आणि प्रयत्न केला तरी विशेष उपलब्ध होण्याचा संभव नाही असे त्याने मला सांगितले. त्याचे ते म्हणणे मला पटले नाही. कारण १९३२-३३ मध्ये यवतमाळ येथील शारदाश्रमाचे संस्थापक डॉ. य. खु. देशपांडे आणि मी कारंजा येथील तिन्ही जैन ग्रंथसंग्रहालयांतील प्राचीन मराठीची हस्तलिखिते तपासावयास गेलो असताना सुमारे ५० तरी हस्तलिखित अप्रकाशित ग्रंथांची यादी आम्ही तयार केल्याचे मला आठवत होते. महाराष्ट्रात जैन धर्मीयांची कारंज्याव्यतिरिक्त लातूर, मलखेड, धाराशीव इत्यादी अनेक केंद्रे व धर्मपीठे आहेत. त्यांशिवाय अन्य लहानमोठ्या गावी त्यांची मंदिरे असून तेथे वरीच हस्तलिखिते मिळण्याचा संभव आहे. ती सर्व काळजीपूर्वक संशोधिली तर प्राचीन जैन साहित्याचा बराचसा अज्ञात साठा उपलब्ध होण्याचा संभव मला वाटत होता.

तरुण जैन साहित्य-संशोधक

सुदैवाने अशी तरुण संशोधक मंडळी आता पुढे येऊ लागली आहेत. तीत प्रा. विद्याधर जोहरापूरकर व प्रस्तुत काव्याचे संपादक श्री. सुभाषचंद्र अक्कोळे यांचा प्रामुख्याने अंतर्भाव होतो. प्रा. जोहरापूरकर यानी तर जिनसागरकृत 'सुगंध दशमी कथा' (सन्मती, डिसेंबर १९५६); नागो आयाकृत 'यशोधर चरित्र' ('जसोधर रास' याच ग्रंथात परिशिष्ट रूपाने प्रसिद्ध. पान १९९ पाहा) इत्यादी काव्ये आतापर्यंत संशोधून प्रसिद्ध केली असून त्यांनी संपादिलेला आचार्य गुणकीर्ति-विरचित 'धर्मामृत' हा गद्य ग्रंथ प्रसिद्धीच्या मार्गावर आहे. तसेच त्यांचा

'संपूर्ण जिनसागर' हाही ग्रंथ लौकरच प्रसिद्ध होईल. 'जीवंधर पुराण' व इतर रचना करणाऱ्या जिनसागर कवीचे लेखन यात प्रा. जोहरापूरकरांनी संपादित केलेले आहे. श्री. सुभाषचंद्र अक्कोळे हे आता या क्षेत्रात पदार्पण करीत आहेत. प्रस्तुत 'जसोधर-रास' ग्रंथ संपादून त्यांनी टाकलेले पहिलेच पाऊल त्यांच्या कर्तृत्वाची आणि कार्याची कल्पना आणून देण्यास समर्थ आहे. संशोधन आणि संपादन या क्षेत्रांतील त्यांचे हे पहिले पाऊल असले तरी यापूर्वी मराठी वाचकांना त्यांची ओळख झालेली नाही असे मुळीच नाही. गेल्या ८-९ वर्षांपासून सोलापूर येथून प्रसिद्ध होत असलेल्या 'सन्मती' मासिकाच्या संपादक-मंडळात ते असून काही वर्षे तर कार्यकारी संपादक म्हणून तेच काम पाहात होते. या मासिकातून 'सन्मती'-प्रवर्तक असे पुष्कळ लेखन त्यांनी केलेले आहे. मराठी विषय घेऊन ते एम. ए. झालेले असल्यामुळे प्राचीन मराठी साहित्याचा त्यांचा अभ्यास झालेला आहे. ते स्वतः जैन धर्मानुयायी आहेत. इतकेच नाही तर त्या धर्माच्या तात्त्विक आणि आचारपर वाङ्मयाचा त्यांनी चांगला अभ्यास केलेला आहे. सोलापूर येथून प्रसिद्ध होत असलेल्या जीवराज जैन ग्रंथमालेचे ते व्यवस्थापक असून त्यातून प्रसिद्ध व्हावयाच्या मराठी ग्रंथांचे सर्वसाधारण संपादकीय काम तेच पाहात असतात. यावरून प्रस्तुत ग्रंथ-संपादनाची त्यांची पूर्वतयारी व पात्रता सहज दिसून येईल.

प्रा. अक्कोळे यांचे कार्य

श्री. अक्कोळे यांनी प्रस्तुत ग्रंथाच्या संपादनाचे कार्य फार चांगल्या रीतीने पार पाडले आहे, यावद्दल मी त्यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन करतो. आतापर्यंत अनेक संशोधकांनी प्राचीन मराठी ग्रंथ संपादून प्रसिद्ध केलेले आहेत. त्यांनी घालून दिलेला आदर्श आपल्यासमोर ठेवूनच श्री. अक्कोळे यांनी आपला मार्ग चोखाळलेला दिसतो. प्राचीन ग्रंथ संपादताना जे मुख्य कार्य संपादकाला करावयाचे असते ते संहिता-निश्चितीचे. त्यासाठी शक्य तेवढी उपलब्ध हस्तलिखिते मिळवून, त्यांतील पाठभेद नमूद करून, आवश्यक असेल त्या ठिकाणी पाठनिश्चिती करावी लागते अनेक हस्तलिखितांच्या सहाय्याने ग्रंथसंपादन करीत असताना सामान्यतः दोन रीतींचा अवलंब करण्यात येतो. एक तर उपलब्ध हस्तलिखितांपैकी कालदृष्टया जे सर्वांत जुने असेल त्यांतील मूळ संहिता घेऊन इतर पोथ्यांतील केवळ पाठभेद नमूद करणे. किंवा सर्व हस्तलिखितांतील भिन्नभिन्न पाठ लक्षात घेऊन संपादकाच्या दृष्टीने ग्रंथलेखकाला जो पाठ अभिप्रेत असेल तो स्वीकारून बाकीचे पाठभेद नमूद करावयाचे आणि अशा रीतीने पाठसंशोधित संहिता तयार करावयाची. पहिली रीत एका दृष्टीने सोपी आहे; दुसरी अधिक जबाबदारीची आहे. कारण ग्रंथकर्त्याला अभिप्रेत असलेला पाठ निश्चित करताना बहुधा संपादकाला मान्य वाटणाराच पाठ घेतला जाण्याचा संभव असतो आणि त्यामुळे मूळ ग्रंथकाराच्या जवळ

जाण्याऐवजी संपादकाची स्वतःचीच अशी एक नवी संहिता तयार होते. पहिल्या रीतीत, निदान जुनी एखादी संहिता तरी जशीच्या तशी अधिकृत स्वरूपात अभ्यासकांसमोर येते व दुसऱ्या रीतीचा अवलंब केल्यामुळे होणारा संभाव्य गोंधळ टळतो. श्री. अक्कोळे यांनी जबाबदारीची ही दुसरी रीत अवलंबिलेली आहे आजच्या संशोधनाला हीच रीत अधिक मान्य आहे. कारण तिचा मूळ उद्देश 'मूल-स्थापन' आहे आणि तो उत्कृष्ट आदर्श आहे यात शंका नाही. त्यासाठी ग्रंथलेखन-काळातील भाषेवर संपादकाची पकड जबरदस्त असावयाला पाहिजे सेच ग्रंथकर्त्यांचे हृद्गतही त्याने चांगले ओळखलेले असावयास पाहिजे. श्री. अक्कोळे यांनी ही दोन्ही अवधाने सांभाळून मूल-स्थापनेचे कार्य कितपत यशस्वितेने पार पाडले आहे हे अभ्यासकांनी ठरवावे. या रीतीने त्यांनी केलेला प्रयत्न स्तुत्यर्ह आहे यात मात्र शंका नाही.

संहिता संपादन : लेखनप्रमाद

जुन्या हस्तलिखितांच्या सहाय्याने एखाद्या ग्रंथाची संहिता निश्चित करताना नवीन संपादकाला पहिली सावधगिरी बाळगावी लागते ती पोथी वाचताना. पोथी-लेखकाच्या किंवा नकलकाराच्या हातून काही हस्तदोष अभावितपणे घडतात ही गोष्ट त्याने लक्षात ठेवली पाहिजे. लिहिताना एखादे अक्षर, क्वचित शब्द, तर कधीकधी एखादा संपूर्ण चरण सुटतो. कित्येकदा तर असेही आढळते की नकलताना, मूळ पोथीचे एखादे पान जास्तीचे उलटले गेल्यामुळे अनेक ओव्या गळलेल्या असतात. कधी त्याच्या अगदी उलट प्रकार होतो. म्हणजे लिहिताना एखादे अक्षर, क्वचित शब्द, तर कधीकधी एखादा चरण चुकून पुन्हा लिहिला जातो. काना, मात्रा, अनुस्वार इत्यादी चिन्हेही कधी अनवधानाने गळतात तर कधी जास्तीची लिहिली जातात. हे सर्व अभावितपणे घडलेले असते. असे लेखनप्रमाद त्या त्या ठिकाणी शुद्ध करून ते कसात दाखवण्याची पद्धती आहे. म्हणजे मूळ लेखकाला अभिप्रेत असलेला शब्द तर अभ्यासकाला कळतोच, पण हस्तलिखितात तो कसा लिहिला गेलेला आहे हेही त्याच्या लक्षात येते. संपादकाने अशा प्रकारचे हस्तदोष दुरुस्त केले पाहिजेत.

प्रस्तुत ' जसोधर-रासा 'च्या संपादनातील अशी दोन-तीन उदाहरणे येथें देतो.

[१] २२ व्या ओवीवरील तळटीपेत ती ओवी क प्रतीत कशी आहे ते नमूद केलेले आहे. त्यात ' हा गा कथा सां। ' असा एक जास्तीचा चरण आढळतो. वस्तुतः तो २२ व्या ओवीचा भाग नाही; तर समोर असलेल्या पोथीवरून प्रतिलिपी करताना नकलकाराची दृष्टी चुकून २२ व्या ओवीऐवजी २३ व्या ओवीवर जाऊन त्याने ती ओवी लिहिण्याला सुरवात केली असावी; पण ही चूक लक्षात येताच याने ती ओवी लिहिणे सोडून देऊन मूळ २२ वी ओवी लिहिली असावी. अशा ठिकाणी या पुनरुक्त भागावर, तो रद्द केल्याची काही तरी खूण पाहिजे किंवा

त्यावर हरताळ फासायला पाहिजे. क प्रतीच्या लेखकाकडून तसे करणे राहून गेलेले दिसते.

[२] ९९२ व्या ओवीतील दुसरा चरण लिहिताना, त्यापुढील ओवीचा दुसरा चरण लिहायला लेखकाने प्रारंभ केला असावा. त्यामुळे 'वा वी' ही दोन अक्षरे तेथे निरर्थक चुकून आली आहेत. मूळ चरण 'विरु (वीरु) अद्‌मुतु' असा असावा, असे वाटते.

[३] असाच हस्तदोष ६३ व्या ओवीत घडलेला दिसतो. 'देवीस वोणेदा दाउनी' या चरणात मूळ शब्द 'वोणे' असा असावा. न प्रतीत तसा पाठ आहेही· 'वोणे' यापुढे असलेल्या 'दाउनि' शब्दातील 'दा' ची येथे पुनरुक्ती झालेली असणे संभवनीय आहे. त्या 'दा' वर हरताळ फासण्याचे राहून गेले. मग 'क' प्रतीतही 'वोनेदा' हा पाठ आढळतो, त्याचे काय ? त्याचा अर्थ एवढाच की ही चूक प्रथम ज्या पोथीत घडली तिच्याच ह्या दोन्ही नकला होत. पोथ्यांचा वंशवृक्ष ठरविण्याच्या कामी अशा सामान्य दोषांचा उपयोग होऊ शकतो. 'वोणेदा' या ठिकाणी 'वोणे' हाच पाठ स्वीकारणे इष्ट झाले असते.

काही वाचन दोष

प्राचीन हस्तलिखितांत सर्व मजकूर पदच्छेद न करता सरळ ओळीत सलग लिहिलेला असतो. संपादकाने, योग्य पदच्छेद करून तो सुबोध स्वरूपात अभ्यासकां· समोर मांडावयाचा असतो. हे काम पार पाडताना तत्कालीन भाषेची मोडणी त्याला माहीत असायला पाहिजे. तरच ते काम निर्दोष स्वरूपात त्याच्याकडून पार पडू शकेल. सामान्यतः श्री. अक्कोळे यानी योग्य पदच्छेद करूनच प्रस्तुत काव्याची संहिता तयार केलेली आहे. क्वचित दुरुस्तीला थोड्याफार जागा आढळतात. त्यांचा केवळ उदाहरणादाखल या ठिकाणी निर्देश करतो.

(१) वहु सुख होतें पैं मातें । आइका जो जी ॥ २५० ॥
'आइका' ऐवजी क प्रतीत 'आइकी' असा पाठ आहे, तो अधिक ग्राह्य वाटतो. तो स्वीकारून या ओळीचा शेवटचा चरण 'आइकीजो जी' असा शुद्ध स्वरूपात घेता येईल. तोच पाठ मूळ लेखकाचा असला पाहिजे. एरवी 'जो' हे अक्षर (किंवा शब्द) निरर्थक वाटते. 'आइकीजो' हे द्वितीय पुरुषी आज्ञार्थी वर्तमानकाळी रूप होय.

(२) 'आंधस्याआगली नाचि जे' (१८२). 'नाचिजे' असा एक शब्द हवा. पुढील चरणातील 'गाइजे' या रूपावरून हे स्पष्ट होईल. 'नाचि जे' हा कदाचित या ठिकाणी मुद्रण-दोषही असू शकेल.

(३) ६७ व ६६७ ओव्यांत 'पावले ती' याऐवजी 'पावलेनी' असा एक शब्द घेणे इष्ट होईल.

(४) ४८९ व ५२५ या ओव्यांत 'केउ ते' असे शब्द आहेत. वस्तुतः 'केउते' असा तो एकच शब्द असून त्याचा अर्थ 'कोणीकडे' असा आहे. जेउता-ती-ते; तेउता-ती-ते; केउता-ती-ते हे शब्द जुन्या मराठीत विपुल प्रमाणात आढळतात.

(५) ओवी ७६ मधील 'घवल हारे' या दोन शब्दांऐवजी 'घवलहारे' असा एक शब्द पाहिजे. 'धवल्हार' किंवा 'धवळार' म्हणजे चुनेगच्ची घर.

पदच्छेद करीत असताना प्राचीन शब्द आणि वाक्प्रचार यांचे ज्ञान संपादकांना अवश्य असते. एरवी चुकीची पदे पाडल्यामुळे लेखकाला किंवा कवीला अभिप्रेत असलेला अर्थ व्यक्त होत नाही. श्री. अक्कोळे यांनी याही बाबतीत आवश्यक ती काळजी घेतलेली आहे. त्यामुळे संपादनाचे काम बव्हंशी व्यवस्थित झालेले आहे. जेथे मतभेद होऊ शकेल अशी दोन-तीन स्थळे मला आढळली. ती अभ्यासकांच्या समोर ठेवतो.

(१) ते रूप-लावण्याची खाणी । बोलतसे अमृतवाणी ।
माझ्या मनाचीख वाणी । जाणती असे ।। २२१ ।।

या ओवीच्या तिसऱ्या चरणातील 'मनाचीख' या पदाचा अर्थ नीट लागत नाही. 'मनाची खवाणी' असा पदच्छेद केल्यास अर्थ बरोबर लागतो. जुन्या मराठीत 'खावणी' हा शब्द 'मनोरथ,' 'इच्छा' अशा अर्थाने येतो. उदा: 'ते एयीची खावणी' (श्रीचक्रधरोक्त सूत्रपाठ. आचार. २१५) 'खावणी' हा यादवकालीन शब्द आहे. सतराव्या शतकात त्याचेच अपभ्रष्ट रूप 'खवाणी' झाले असावे; किंवा मूळ ग्रंथकाराचा 'खावणी' शब्द अर्थदृष्टया न कळल्यामुळे 'वाणी' शब्दाच्या अनुरोधाने नकलकाराने तो 'खवाणी' असा लिहिला असेल. प्रस्तुत काव्याची आणखी हस्तलिखिते सापडल्यास याबर अधिक प्रकाश पडू शकेल.

(२) मागिल वेला दिनकरु । उमवला पैं निशाकरू ।
परिवारे केला जोहारु । विसर्जली सभा ।। २२४ ।।

या ओवीच्या पहिल्या चरणाचा अर्थ काय ? 'मागिल वेला' अशी पदे घेतल्यास अर्थ नीट लागत नाही. त्या ऐवजी 'मागि लवेला दिनकरु' = सूर्य मागे लवला, खाली गेला, असा अर्थ चांगला लागू शकतो. इकडे सूर्य खाली गेला आणि तिकडे चंद्र वर आला, असा अर्थ कवीला अभिप्रेत असावा असे वाटते. अर्थात, त्यासाठी पदच्छेद 'मागि लवेला' असा करणे उचित होईल.

(३) मग दुसरा चडाडि अधरा । बोलाविला तो पांजरा ।
भीतरि घालौनि चारा । तांदुलाचा पैं ।। ५५३ ।।

टीपांमध्ये 'मग दुसा चडाडि अधरा' हा क न प्रतीचा पाठ योग्य म्हणून संपादकांनी स्वीकारला आहे. त्या ठिकाणी अर्थाच्या जवळ ते जाऊन पोचले आहेत. पण यातही संशय आहे. कारण 'चडाडि' म्हणजे काय ? संपादकानीच तळटीपेत नमूद केलेला

क प्रतीचा पाठ ' मग दुसा चांडांडी...' असा आहे आणि तोच योग्य वाटतो. फक्त त्याचा पदच्छेद—

मग दुसाचां डांडी अघरा ।

असा करावयास पाहिजे. दूस[1] म्हणजे कापडी तंबू. ' दुसाचां (= तंबूच्या) डांडी (=दांडीवर) अघरा (=अधर, वरच्यावर) तो पांजरा (=पिंजरा) वोलांबिला (टांगला) ' असा अर्थ निष्पन्न होतो. कवीला तोच अभिप्रेत असला पाहिजे हे पूर्वापर संदर्भावरून दिसून येईल.

सहज लक्षात आली अशी ही तीन उदाहरणे समोर ठेवली. अर्थात, सर्वच ठिकाणी मतभेदाला जागा असते, हे ध्यानात ठेवूनच हा विचार मांडला. प्राचीन हस्तलिखिते संपादन करीत असताना कोणत्या अडचणी येतात आणि त्या सोडविताना प्राचीन शब्द व वाक्प्रचाराच्या माहितीचा कसा उपयोग होऊ शकतो, एवढेच या ठिकाणी दाखवावयाचे आहे.

संपादन कार्य

अशी काही अपवादात्मक स्थळे सोडली तर संहिता-निश्चितीचे कार्य श्री. अक्कोळे यांच्याकडून व्यवस्थितपणे झाले आहे असेच कोणीही म्हणेल. त्यासाठी त्यांनी श्रमही पुष्कळ केलेले आहेत. अनेक हस्तलिखितांतील पाठ तुलनात्मक दृष्ट्या पाहून त्यातून एक निश्चित करायचा आणि इतर पाठ तळटीपांत नमूद करायचे हे काम जिकिरीचे व परिश्रमाचे असते. ते श्री. अक्कोळे यांनी चांगले पार पाडले आहे. काव्याची भाषा जुनी असल्यामुळे त्यावर स्पष्टीकरणात्मक टीपा देणे अवश्य होते. त्या त्यांनी भरपूर दिलेल्या आहेत. प्रस्तुत काव्य जुने तर आहेच पण ते जैनसंप्रदायाचे आहे. त्यामुळे जैन धर्मातील अनेक पारिभाषिक शब्दांचा आणि संज्ञांचा त्यात उपयोग होणे अगदी स्वाभाविक होते. ह्या संज्ञा आजच्या तरुण जैन विद्यार्थ्यांनाही एरवी कळल्या असत्या की नाही याची शंकाच आहे. इतरांना तर त्या अपरिचितत्वामुळे दुर्बोधच वाटणार. त्यांच्यासाठी त्या स्पष्ट करणे अवश्य होते श्री. अक्कोळे यांनी त्या साधार व सप्रमाण स्पष्ट केलेल्या आहेत. त्यामुळे जैनेतरांचीही, हे काव्य अभ्यासण्याची उत्तम सोय झालेली आहे. प्रत्येक अधिकाराच्या शेवटी त्यातील कथाभागाचे सिंहावलोकन रसिक दृष्टीने करण्यातसुद्धा त्यांनी मोठे औचित्य दाखविले आहे. या टीपा अनेक ठिकाणी तुलनात्मक असल्यामुळे कवींच्या गुणदोषांची त्यावरून चांगली कल्पना येऊ शकते. काही चरणांचा श्री. अक्कोळे यांना अर्थ लागला नाही. पण तसे स्पष्ट नमूद करण्याचे त्यांनी जे धैर्य दाखविले आहे ते मला अभिनंदनीय वाटते. जुन्या कवितांचे अर्थ खरोखरच अनेकदा लागत नाहीत.

---

१ मूळ संस्कृत शब्द ' दूष्य ' असा आहे. त्याचा अर्थ ' वस्त्रवेश्म ' असा अमरकोशात दिलेला आहे. पहा : अस्त्री वितानमुल्लोचो दूष्याद्यं वस्त्रवेश्मनि ' (अमरकोश. मनुष्यवर्ग १२०).

शब्द, वाक्प्रचार, तत्कालीन चालीरीती इत्यादिकांच्या अज्ञानामुळे किंवा क्वचित अपपाठांमुळेही असे होते. अशा ठिकाणी टीपकारांनी आपली असमर्थता प्रामाणिकपणे नमूद करून ठेवणे अभ्यासाच्या दृष्टीने उपकारक ठरते. एरवी अभ्यासकाला चुकीचे मार्गदर्शन केल्याचा दोष पदरी येतो. तो येऊ नये म्हणून श्री. अक्कोळे यांनी जी काळजी घेतली ती मला आवडली.

प्रस्तावनेचे स्वरूप

प्रस्तुत काव्याच्या अभ्यासाला उपयुक्त होईल अशी विस्तृत प्रस्तावना श्री. अक्कोळे यांनी या ग्रंथाला जोडली, हा आणखी एक महत्त्वाचा विशेष होय. प्राचीन मराठी जैन वाङ्मय, ग्रंथ–संपादनाची साधनसामग्री, ग्रंथाचे नाव, पंडित मेघराज याची उपलब्ध माहिती, जसोधराची संक्षिप्त कथा, कथेची वैशिष्ट्ये, यशोधर कथेचा उद्‌गम आणि विकास, प्राचीन मराठीतील यशोधर-वाङ्मय, प्रस्तुत ग्रंथाचा अभ्यास, आख्यान, महाकाव्य की धर्मकथा, आणि भाषा–व्याकरणविशेष इत्यादी बाबींचा त्यात सविस्तर परामर्ष घेतला आहे. यावरून संपादकाच्या व्यापक दृष्टीची, विस्तृत ज्ञानाची, तौलनिक विवेचक बुद्धीची आणि संपादनचातुर्याची चांगली कल्पना येते. ही संपूर्ण प्रस्तावना श्री. अक्कोळे यांच्या दीर्घ परिश्रमाची साक्ष देण्यास पुरेशी आहे. अलीकडे तरुण मंडळीत प्राचीन मराठी ग्रंथांचा अभ्यास करण्याकडे फारशी प्रवृत्ती आढळून येत नाही; किंबहुना कोणत्याही विषयाचा सखोल 'अभ्यास' करावासे त्यांना वाटतच नाही. तशात हस्तलिखिते धुंडाळून त्यांतून एखादे काव्य सर्वांगपरिपूर्णतेने संपादन करण्याची इच्छा तर फार थोड्यांना होते. अशा थोड्या तरुणात श्री. अक्कोळे यांचा समावेश होतो. प्रस्तुत ग्रंथाची ही प्रस्तावना लिहिण्यात त्यांनी दाखविलेल्या अभ्यासपूर्ण परिश्रमांबद्दल मी त्यांचे मनःपूर्वक कौतुक करतो.

जसोधर रास की जसोधर चरित्र ?

त्यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेतून निर्माण होणाऱ्या काही प्रश्नांचा निराळ्या दृष्टीने विचार करता येणे कसे शक्य आहे याचे या ठिकाणी किंचित दिग्दर्शन केल्यास ते अस्थानी होणार नाही. प्रस्तुत ग्रंथाचे नाव श्री. अक्कोळे यांनी 'जसोधर–रास' असे निश्चित केलेले आहे. ते वाचून मराठीतील उपलब्ध व प्रसिद्ध होणारा हा पहिला 'रास' ग्रंथ होय या कल्पनेने मला आनंदही झाला. पण संपूर्ण काव्य वाचल्यानंतर मात्र या 'नामकरणाच्या' प्रश्नाचा पुन्हा विचार झाला पाहिजे, असे वाटू लागले. 'ग्रंथाचे मूळ नाव जे असेल तेच कायम ठेवले जावे, इकडे कटाक्षाने लक्ष दिले जाणे आवश्यक आहे' हा संपादकांचा दृष्टिकोन अत्यंत पायाशुद्ध आहे. त्याच पायाशुद्ध पद्धतीने या प्रश्नाचा विचार झाला असता तर बरे झाले असते. संपादकांना मिळालेल्या तीन प्रतींपैकी क प्रतीच्या मलपृष्ठावर 'अगदी अलीकडच्या काळात' 'यशोधर रास गंगादास विरचित विरजित भाषा छांदवाद' असे लिहिले

आहे. ही नोंद चुकीची आहे असे संपादक सांगतात. या प्रतीत ग्रंथारंभी ' अथ जसोधर रास लिखितं ' हा उल्लेख आहे, तो ' लक्ष्मीसेन सीष्य आचारजी वृषभसेन सीष्य आदीसागर ' (पान १५१) या पोथीलेखकाचा आहे; मूळ ग्रंथकाराचा नव्हे. इतर दोन प्रतींपैकी एकीच्या आरंभी या ग्रंथाला ' जसोधर चरित्र ' म्हटले आहे तर दुसरीच्या आरंभी त्याला ' यशोधर कथा ' म्हटले आहे. मात्र यांपैकी प्रत्येक पोथीच्या शेवटी ' ई(इ)ति पंडित मेघा विरची(चि)ते श्री जसोधर चरित्र संपूर्ण–असा समाप्तिलेख आहे. या गोष्टी लक्षात घेता प्रस्तुत ग्रंथाचे मूळ नाव ' जसोधर–रास ' ठरविता येणे शक्य होईल असे वाटत नाही. संपादकांच्या मते जरी ' जसोधर रास ' हेच या ग्रंथाचे नाव असले पाहिजे तरी ते पुराव्यावरून सिद्ध होऊ शकत नाही. कवीने ग्रंथाच्या नावाचा स्पष्ट उल्लेख काव्यात कोठेही केलेला नाही त्यातील अप्रत्यक्ष पुरावा ' कथा ' किंवा ' चरित्र ' या नावाला पोषक दिसतो. सामान्यपणे पुष्पिकेत ग्रंथनामाचा निर्देश येतो. ही परंपरा लक्षात घेतली तर या ' जसोधर–रास ' पेक्षा ' जसोधर चरित्र ' हे या काव्याचे नाव असले पाहिजे असे मानण्याकडे कल झुकतो. श्री. अक्कोळे यांनी निश्चित केलेल्या ग्रंथनामाचा पुनर्विचार होणे अवश्य आहे असे मला वाटते ते यामुळे.

संपादकांनी ' जसोधर–रास ' हे नाव निश्चित केल्यामुळे, ' रास ' काव्याची सर्वसामान्य चर्चा करणे त्यांना प्राप्त होते. ही चर्चा श्री. अक्कोळे यांनी चांगली केली. त्याच्या कल्पनेप्रमाणे प्रस्तुत ग्रंथाच्या रूपाने मराठीला ' रास ' काव्याचा लाभ झाला असता तर मलाही फार आनंद वाटला असता. पण तो लाभ, निदान या ग्रंथामुळे तरी होऊ शकत नाही, असे मला वाटते; त्याला इलाज नाही. या निमित्ताने ' रास ' काव्याच्या स्वरूपाचा व इतिहासाचा थोडा अभ्यास करण्याची संधी मला मिळाली. या काव्यप्रकाराविषयी काही विचार मला व्यक्त करायचे होते. पण नावासंबंधीचे सगळेच मुसळ केरात गेल्यामुळे ' जीर्णमंगे सुभाषितम् ' !

मेघराज की मेघा ?

नावाच्या नावाप्रमाणेच त्याच्या कर्त्याविषयीही थोडा निराळा विचार अभ्यासकांसमोर ठेवावासा वाटतो. प्रस्तुत ग्रंथाच्या कर्त्याचे नाव ' मेघराज ' म्हणून संपादकांनी दिले आहे. तसेच, तो ' मूलतः गुजराती ' होता असेही त्यांनी ठरविले आहे. ही दोन्ही अनुमाने मला विवाद्य वाटतात. त्यांचा पुनर्विचार होणे आवश्यक आहे. याला कारणे अशी :—

(१) प्रस्तुत काव्यात (ओवी ११६४ पाहा) कवीच्या नावाचा उल्लेख ' मेघा ' असाच केला आहे, मेघराज नव्हे. उपलब्ध तिन्ही पोथ्यांच्या पुष्पिकेतदेखील (' इति पंडित मेघा विरचिते ' वगैरे) त्याचे नाव ' मेघा ' असेच निर्देशिलेले आहे.

त्याने लिहिलेले दुसरे काव्य 'पार्श्वनाथ भवांतर' यातही 'ब्रह्मशांति प्रसादे मेघा म्हने' असाच नामोल्लेख आढळतो.

'तीर्थवंदना' हे गुजराती काव्य 'मेघराज' कवीचे (प्रस्ता. पा. ११. तळटीप ३) आहे, हे खरे आहे. पण ते 'जसोधर–रास (?)' लिहिणाऱ्या 'मेघा'चे आहे याला प्रमाण दिलेले नाही. 'मेघा' आणि 'मेघराज' या भिन्न व्यक्ती असाव्यात असेच अनुमान उपलब्ध सामग्रीवरून करणे उचित होईल. त्यातील 'मेघा' हा मराठी तर मेघराज हा गुजराथी कवी होय, हा भेद लक्षात ठेवला पाहिजे. ह्या दोन्ही व्यक्ती एकच होत असे मानल्यामुळे हा घोटाळा झालेला असावा. 'मेघा'च्या (मेघराजाच्या ?) एकूण तीन कृती संपादकानी दिलेल्या आहेत. (१) जसोधर–रास (?), (२) पार्श्वनाथ-भवांतर, आणि (३) तीर्थवंदना. यांपैकी 'तीर्थवंदना' गुजरातीत असून तिचा कवी 'मेघराज' होय, 'मेघा' नव्हे. पार्श्वनाथ-भवांतराच्या शेवटी 'मेघा म्हने' असा स्पष्ट निर्देश असल्यामुळे ती रचना 'जसोधर–रासा'चा कर्ता 'मेघा' याची असावी हे अनुमान बरोबर ठरते. याला उपोद्बलक प्रमाण असे की दोन्ही काव्यांत 'मेघा' कवीने ब्रम्हशांती हा आपला गुरू असल्याबद्दलचा प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष निर्देश केला आहे. (पाहा. जसोधर रास. ओवी १९ व ११६४ आणि पार्श्वनाथ भवांतर ४७.) यावरून, विरुद्ध पुराव्याच्या अभावी, ह्या दोन्ही कृती एकाच 'मेघा'च्या होत असे मानायला हरकत नाही. पण 'तीर्थवंदना' गुजरातीत असून ती 'मेघराज' कवीची असल्यामुळे मेघा आणि मेघराज एकच होत असे मानणे सयुक्तिक होईलसे वाटत नाही.

यावर प्रश्न असा येईल की संपादकानी उल्लेखिलेल्या तीन कृतींपैकी दोन (पार्श्वनाथ-भवांतर व तीर्थवंदना) गुजरातीत आहेत; एकीत कवीने स्वतःला 'मेघा' म्हटले तर दुसरीत स्वतःला 'मेघराज' म्हटले एवढेच ! हे अनुमान एरवी बरोबर झाले असते. पण 'पार्श्वनाथ-भवांतर' ही रचना मराठी आहे, गुजराती नाही. 'ही रचना गुजरातीत आहे' असा उल्लेख संपादकानी केलेला असला तरी तो बरोबर नाही. तळटीपेत त्यांनी या काव्यातील शेवटच्या कडव्याचा जो उतारा दिला आहे तो 'मराठी' आहे हे त्यातील 'ब्रह्मशांतिप्रसादे मेघा म्हने । कर जोडुनि वदना करु' या चरणावरून स्पष्ट दिसून येते. प्रा. जोहरापूरकर याच्या-जवळून मी ह्या काव्याचे हस्त-लिखित मिळविले आणि वाचले. ही संपूर्ण रचना 'मराठी' आहे. या काव्याचे पहिले कडवे येथे देतो.

श्री सिक्षा सोहे बिंदुचंद्रा होकारु ।
समयाचा घुरी तो मि नमीन वोंकारु ।
निजज्ञानि पाहे तेविसवा तिर्थंकरु ।
अद्यापि सोहे ए कलिकालु (ली) अपारु ।। १ ।।

यावरून रचना मराठीत आहे हे स्पष्ट दिसून येईल. प्रस्तुत काव्य गुजरातीत आहे

अशी संपादकांची समजूत कशी झाली हे कळत नाही. पण तसे ते असल्याचा त्यांनी दोन ठिकाणी उल्लेख केलेला आहे. (प्रस्ता. पा. ११ व १३ पाहा.) हे उल्लेख काहीतरी गैरसमजामुळे झालेले असावेत, असे वरील विवेचनावरून दिसून येईल.

मेघा गुजरायी की मराठी

या गैरसमजामुळे आणखी एक चुकीचे अनुमान काढण्यात आले आहे असे मला वाटते. 'मेघा' हा मूलतः गुजराती होता असे संपादकांनी म्हटले आहे. त्याचे एक कारण 'पार्श्वनाथ–भवांतर, तीर्थवंदना' या त्याच्या रचना गुजरातीत आहेत. (प्रस्ता. पा. १३). पैकी पहिले काव्य मराठीत आहे, तर दुसरे 'मेघा' कवीचे नसून दुसऱ्या कोणत्या तरी मेघराज कवीचे असावे हे आपण यापूर्वीच पाहिले. दुसरे कारण 'त्याची गुरुपरंपरा गुजरातमधील ईडर–भट्टारक पीठाची आहे' ते टिकू शकत नाही. गुरुपरंपरा गुजरातमधील आहे म्हणून हा कवी मूलतः गुजराती होता हे अनुमान सयुक्तिक नाही. याच परंपरेतील, मेघाचा गुरू शांतिदास याचा दुसरा एक शिष्य सूरिजन याने 'परमहंस' काव्य लिहिले आहे; तेही मराठीत. मग याला, हा गुजरातमधील गुरुपरंपरेचा आहे म्हणून 'मूलतः गुजराती' मानायचे की काय ? पंडित मेघाला मूलतः गुजराती मानण्याचे तिसरे कारण स्वतः 'मेघा' मराठी ही माझी मूळभाषा नव्हे असे सांगतो. याला आधार म्हणून संपादक पुढील ओवी उद्धृत करतात.

'नेनुं मी मऱ्हाटे बोलणें । नेनु वोवीचे बंधने ।
अक्षर होय आदिक उणें । ते नैनवे मज ।। ११६० ।।

वस्तुतः या ओवीत 'मराठी माझी मूळभाषा नव्हे' असे मेघा म्हणत नाही. तो म्हणतो ते इतकेच की 'मी मऱ्हाटे बोलणे जाणत नाही.' पण त्याचबरोबर मला 'वोवीचे बंधन'–वोवीची रचना (कशी करावी हे) माहीत नाही असेही तो म्हणतो. मराठी भाषेत ११६४ ओव्यांची रचना करणारा कवी जेव्हा 'मी मऱ्हाटी जाणत नाही आणि ओव्यांची रचना कशी करावी हे मला माहीत नाही' असे म्हणतो तेव्हा ती त्याची विनयोक्ती आहे असेच म्हटले पाहिजे. नाहीतर 'यऱ्हवि तऱ्हि मी मूर्खु । जऱ्हि जाला असे अविवेकु । तऱ्ही संतकृपादीपकु । सोज्वलु असे' (ज्ञानेश्वरी अ. १–७६) असे म्हणणाऱ्या ज्ञानदेवावर मूर्खत्वाचा शिक्का मारावा लागेल; आणि 'मन्दः कवियशःप्रार्थी' म्हणून म्हणणाऱ्या कालिदासालाही त्याच पंक्तीत बसवावे लागेल ! सारांश, 'नेनुं मी मऱ्हाटे बोलणें' ही कवीची विनयोक्ती आहे. 'त्याची मूळ भाषा मराठी नव्हे' असे अनुमान काढण्याचे ते प्रमाण होऊ शकत नाही. त्याच्या मराठी भाषेवर गुजरातीची छाया पडली असणे शक्य आहे. प्रस्तुत काव्यावरून तसे म्हणण्यालाही फारसा पुरावा मिळू शकत नाही. पण तो

स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. तेव्हा मेघा हा मूलतः गुजराती होता, य श्री. अक्कोळे यांच्या अनुमानाचा पुन्हा विचार होणे आवश्यक आहे.

वरील वचनाचे समर्थन करण्यासाठीच की काय मेघाने 'अक्षर-संख्येचा नियमा काटेकोरपणे पाळला नाही...पण या बाबतीत शेवटी तो क्षमा मागतो' असे संपादक म्हणतात. ओवीछंदाचे लक्षण लक्षात घेऊन या विधानाचा पुनर्विचार केल्यास या दोषातूनदेखील मेघाची सहज सुटका होऊ शकेल असे वाटते.

हा मजकूर लिहीत असताना प्रस्तावनेच्या मर्यादा मी ओलांडीत तर नाही ना असे मला वाटत होते. प्रस्तावना म्हणजे परीक्षण नव्हे हे सूत्रही मधून मधून डोळयां-वर येत होते, पण हा मजकूर परीक्षण म्हणून लिहिला नाही. 'जसोधर–रास' ग्रंथाचे वाचन व अभ्यास कसा व्हावा यासंबंधी सूचना करण्यासाठी लिहिला आहे. परीक्षण करायचे असते तर मी निराळ्या रीतीने लिहिले असते. येथे केले आहे ते केवळ दिग्दर्शन; आणि तेही संपादकांच्या विवेचनातून निर्माण होणाऱ्या एक-दोन महत्त्वाच्या प्रश्नांसंबंधी.

मूळ काव्याचे दिग्दर्शन

त्यांच्या प्रस्तावनेचा इतर भाग अत्यंत उपयुक्त व महत्त्वाचा आहे. आरंभी जसोधर-रासाचा सारांश देऊन मग यशोधर कथेचा उद्गम आणि विकास संपादकांनी दिला आहे तो मोठा उद्बोधक वाटतो. यशोधर चरित्रावर संस्कृत-प्राकृत (अपभ्रंश) भाषात विपुल वाङ्मय निर्माण झाले असून अलीकडे त्याचे निरनिराळ्या दृष्टि-कोनातून विवेचनही झालेले आढळते. त्याचा योग्य तो उपयोग करून घेऊन श्री. अक्कोळे यांनी हा विषय मांडला आहे. मराठी वाचकांसमोर तो प्रथमच येत असल्या-मुळे अभ्यासकांना तो अत्यंत स्वागतार्ह वाटेल. त्यांनी घेतलेला, प्राचीन मराठीतील यशोधर वाङ्मयाचा तुलनात्मक परामर्ष दुसऱ्या एका दृष्टीने महत्त्वाचा वाटतो. काही बाबतीत जसोधर रासापेक्षा, गुणनंदी गुणसागरकृत यशोधर–चरित्र, नागो आयाकृत यशोधर–चरित्र ही काव्ये अधिक श्रेष्ठ आहेत. विशेषतः, आख्यानातील घटनांची सुसंगता व व्यक्तिदर्शनातील मार्मिकपणा, संपादक सांगतात त्यावरून तरी या इतर दोन काव्यांत अधिक आहे. त्यामुळे ती अभ्यासण्याची उत्कट इच्छा निर्माण होते. अमृता कुबड्यावर आसक्त का झाली याविषयी मुग्ध राहून प्रस्तुत मेघा कवीने रसनिर्मितीची फार मोठी संधी घालविली असे वाटल्यावाचून राहात नाही. संगी-ताच्या सामर्थ्याचा केवढा प्रत्यय त्या कारणात समाविष्ट झाला आहे! संगीतामुळे अनेकदा भावना शबल होतात आणि त्यामुळे पुरुष काय किंवा स्त्री काय, मोहाच्या अधिक जवळ जाते असे म्हणतात त्याचे मूर्तिमंत उदाहरण म्हणजे अमृता. महानु-भावपंथ संस्थापक श्री. चक्रधरस्वामींनी 'गीतु विखो गा' असे म्हटले त्यातील रहस्य तरी हेच असले पाहिजे!

कथारचनेतील न्यून

कथारचनेच्या बाबतीत आणखीही काही ढोबळ चुका 'मेघा'कडून झालेल्या आहेत, असे वाटते. 'मारदत्त तेथें राजा। न्यायमार्गें पालितु प्रजा' (८०) असे प्रशस्तिपत्र दिल्यानंतर लागलीच पुढच्या ओवीत 'परि नेणें धर्माची युक्ती। तो रातला असे मिथ्याती। ऐसा तो दुरमति। राज्य करितु' (८१) असा कलंक त्याला लावण्यात एक प्रकारे विसंगतीच नाही काय? जसोघ राजा आणि त्याची राणी चंद्रमती या दांपत्याचा पुत्र जसोधर अशी वस्तुस्थिती असता 'रावो जसोधरु आणि। चंद्रमति त्याची राणी। तेही पिठाचे कुकडे हणौनि। देविपूजा केली (१८९) असे वर्णन करणे चुकीचे आहे. चंद्रमती ही जसोधराची 'राणी' नव्हती, 'माता' होती, पण जसोघ आणि जसोधर या नावामध्ये कवीने (किंवा नकलकारांनी?) अनेकदा घोटाळे केले आहेत. 'राया मालव देशा भीतरी। उज्यनी नाम नगरी। तेथें रावो राज्य करी जसोधर नाम ॥ १९६'......' त्या चंद्रमति पटराणी... (१९८)......'तीय जाला कुमरू' (२०२) 'नाव ठेविलें जसोधरु' (२०४). म्हणजे जसोधराच्या मुलाचेही नाव जसोधरच! पण पुढे अभयरुचीच्या जन्मात असलेला जसोधर सांगतो 'जसोघ माझा पिता ॥ (२१४). हा नावांचा घोटाळा कथेच्या आकलनाला अडथळा निर्माण करतो. कदाचित हा घोटाळा नकलकाराच्या-मुळेही उडालेला असण्याचा संभव आहे. पण तो लक्षात घेऊन संपादकानी योग्य तो पाठ (नावाचा) त्या त्या ठिकाणी काळजीपूर्वक निश्चित करून दिला असता तर बरे झाले असते.

दुसरीही एक ढोबळ चूक 'मेघा' कडून झालेली आहे. जसोघ(२) आणि चंद्रमतीचा परिचय करून दिल्यावर तो सांगतो—

मग राणी आणि राजा। जैनधर्म करिती वोजा
पुण्य जोडिती पैं काजा। परत्राच्या देखा ॥ १९९ ॥

यावरून जसोघ आणि चंद्रमती दोघेही जैन धर्मानुयायी होते असा ग्रह होतो. पण ३०७ ते ३१५ आणि ३२८ ते ३३७ ह्या ओव्या नीट वाचल्या म्हणजे राणी चंद्रमती ही वेदशास्त्रानुयायी होती असे स्पष्ट दिसते. कुलदेवी कात्यायनीची व देवाब्राम्हणांची सेवा करण्याचे सोडून जसोधराने जैन धर्म स्वीकारला आणि वेदशास्त्र बुडविले (३१०) याबद्दल तर ती त्याला दोष देते. असे असताना 'राणी आणि राजा। जैनधर्म करिती वोजा' असा प्रारंभीच त्यांचा परिचय करून देणे विसंगतीचे द्योतक नाही काय?

जिन तत्त्वांचा उपदेश

मूळ ग्रंथाचा अभ्यास श्री. अवळोळे यांनी सर्व दृष्टींनी करून तो अभ्यासकांसमोर मांडला आहे. त्यात त्यांची सर्वांगीण दृष्टी, निरीक्षणशक्ती व अनुमानपद्धती यांचा

चांगला प्रत्यय येतो. आख्यान आणि काव्य या दोन्ही दृष्टिकोनांतून त्यांनी ग्रंथ-परीक्षण केलेले आहे. प्रस्तुत कथा ही धर्मकथा होय हा त्याचा निष्कर्ष बरोबर वाटतो. 'मेघा'ने तसे वारंवार म्हटले आहे. मराठी प्रांतातील जैनमतानुयायी जनतेची धर्मभावना दृढ करण्यासाठीच यशोधर कथेला त्याने हा मराठी पेहेराव चढवलेला असावा. गुणनंदी व नागो आया, संपादक सांगतात त्याप्रमाणे, मूळ कथेत अधिक रंगून जातात तर 'मेघा' तत्त्वज्ञानात अधिक शिरतो, याचे कारण हेच असावे. ही मूळ कथा जशी वेदशास्त्र, यज्ञयाग, हिंसा, देवी-देवतापूजा, ब्राम्हण धर्म इत्यादिकांचे वैय्यर्थ्य दाखविणारी आहे, तशीच अहिंसा, आणि जैनधर्मातील इतर आचारतत्त्वे यांचा उपदेश करणारी आहे. कथेच्या शेवटी मारिदत्त राजा जैनधर्माचा स्वीकार करतो, इतकेच नाही तर ज्या भैरवजोग्याच्या उपदेशावरून तो प्राणियुग्मांचे बळी देण्याला तयार झाला होता तोही जैनधर्म स्वीकारतो; आणि ज्या देवतेसमोर हे बलिदान व्हायचे होते त्या चंडमारी देवतेला पश्चात्ताप झाल्यावर—

तू घेइ वो जिनधर्मु । । तेणे जाईल पापकर्मु
आणि पावशील अश्रमु । जन्मोजन्मी ।। ९१२ ।।

असे ब्रम्हचारी अभयमतीने सांगताच तिनेदेखील जैनधर्माचा तत्काळ स्वीकार केला. ब्रम्हचाऱ्याचा उपदेश ऐकून मन पालटलेल्या मारिदत्ताने

हा देवीचा मठु पाडा रे । हे देवी येथुनि काढा रे ।
हे वांदुरमाला साडा रे । झडकरूणि ।। ९०० ।।

अशी आज्ञा सोडताच विचारी देवी 'कटाळली मनी' आणि ब्रम्हचाऱ्यास शरण गेली. अशा रीतीने तिने स्वतःची लाज राखली. एरवी तिची हकालपट्टीच झाली असती ! आता राजाज्ञेप्रमाणे देवीचा मठ पाडण्यात आला की नाही याचा उल्लेख मात्र कवीने केलेला नाही. मठ पाडणे, देवीला हुसकावून लावणे वगैरे गोष्टी ब्रम्हचाऱ्याने आज्ञापिल्या नसल्या तरी त्याच्यासमोर व्हावयाच्या होत्या. त्यांना ब्रम्हचाऱ्याने रोखले नाही किंवा या दांडगाईविषयी प्रतिकूल भाव व्यक्त केला नाही. बहुधा,

राया जेथें विपरित देखिजे । तेथें मध्यस्थ राहिजे ।
ऐसें बोलणें साहजे । जैनशास्त्री ।। ८८० ।।

या जैनधर्मानुसार त्याने 'मध्यस्थ' राहणे पसंत केले असावे ! असो. 'मेघा'च्या 'धर्मकथेचे'चे स्वरूप हे असे आहे. अर्थात, मूळ कथेचे विश्लेषण करण्यात फारसा अर्थ नाही. कारण ही कथा परपरेने चालत आलेली आहे. सश्रद्ध मेघाने धर्मरक्षणाच्या (व कदाचित प्रसाराच्या ?) हेतूने ती आपल्या पद्धतीने वर्णन केलेली आहे इतकेच. तथापी, ही कथा इतक्या चमत्कारांनी आणि नाट्यप्रसंगांनी भरलेली आहे की कोणाचेही मन आकृष्ट करून घेईल, यात मात्र शंका नाही.

जैन साहित्याच्या प्रकाशनापासून लाभ

जन मराठी ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्याने निरनिराळ्या संप्रदायाच्या तुलनात्मक अभ्यनाला फार मदत होईल. या प्राचीन ग्रंथाचे संशोधन, संपादन व प्रकाशन मराठी भाषेचे वैभव तर समृद्ध करीलच, पण त्याचबरोबर त्यातील माहितीमुळे तत्कालीन समाजाचे एका विशिष्ट धर्माच्या दृष्टिकोनातून दर्शनही होईल. महानुभाव वाङ्मयाच्या प्रसिद्धीमुळे तो पंथ इतर पंथाकडे कोणत्या दृष्टीनी पाहतो हे जसे कळते, त्याप्रमाणे मराठी जैनधर्मवाङ्मयाच्या प्रसिद्धीमुळे हा पंथ इतरांकडे कोणत्या दृष्टीनी पाहतो याचे काही ज्ञान होईल. याचे एक उदाहरण देतो. सोळाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात होऊन गेलेले आचार्य 'गुणकीर्ती' यानी लिहिलेला 'धर्मामृत' हा जैन ग्रंथ प्रा. जोहरापूरकर यांनी संपादन केला आहे. त्यात इतर संप्रदायाच्या देवतांबरोबर महानुभावांच्या देवता म्हणून 'कृष्ण देवता, दत्तू देवता, दत्तात्रये देवता, चागु देवता, गोंडम राउल देवता, चक्रधर देवता, यांचे वर्णन केलेले आहे. स्वतः चक्रधरस्वामी या सर्वांना 'परब्रम्ह परमेश्वराचे उभयदर्शी अवतार' म्हणून वर्णन करतात व इंद्रचंद्रसूर्यादिकांना केवळ 'देवता' म्हणून संबोधतात; तर जैन धर्मियांच्या दृष्टीने महानुभावाचे 'परमेश्वरावतार' देखील सामान्य 'देवता' ठरतात हे पाहून मोठी मौज वाटते! धर्मामृतातील "एका अरहंतावाचोनि एर सर्व देवतास्वरूप जाणावे..... त्या अरहंतापरते अभ्यागत स्वरूप असे। परि अरिहंतावाचौनि न पविजे। भणौनि सकल स्वरूप अरहंत देउ होई। .." ही वचने महानुभावांच्या सूत्रपाठातील 'पूर्वी' प्रकरणाशी तुळून पाहावी. धर्मामृतात 'भट्टमार्गा'चा उल्लेख आहे, तोच महानुभाव सांप्रदायाचा उल्लेख होय. यावरून गुणकीर्तीच्या काळात महानुभावसंप्रदायाला भट्टमार्ग म्हणून संबोधीत असत. बाळबोध कर्ता त्र्यंबकराज याच्या काळातही हीच स्थिती होती. प्राचीन मराठी जैन ग्रंथाच्या प्रकाशनाने कोणता आणि कसा लाभ होऊ शकेल याचे केवळ दिग्दर्शन करण्यासाठी वरील उल्लेख केला आहे.

हा लाभ सामाजिक अभ्यासाच्या दृष्टीने झाला. दुसरा लाभ होईल तो साहित्य व भाषा या दृष्टीनी. प्राचीन जैन ग्रंथाच्या प्रसिद्धीने मराठी सारस्वताचे एक अज्ञात दालन उघडून एकंदर मराठी साहित्याच्या समृद्धीत तर भर पडेलच, पण मराठी भाषेच्या शब्दकोशातदेखील काही नवीन शब्दांची भर निश्चित पडेल. याच कारणाने जैन धर्मातील अनेक सांप्रदायिक पारिभाषिक शब्द आलेले आहेत. उदाहरणार्थ– व्यंतर, गणधर, समवसरण, समकित, नवकार, क्षुल्लक, क्षुल्लिका, गुडी, सुडिका, निर्ग्रंथ, संघाष्टक, फासुक, सागार, ईर्यापथ, अनुव्रत, अवधिज्ञान, नित्यनिगोद इत्यादी. काही रूढ शब्दांचे जैन संप्रदायाच्या दृष्टीने नवीन अर्थ आहेत. उदाहरणार्थ: सरस्वती म्हणजे गणपतीची पत्नी शारदा नसून जैनांच्या दृष्टीने ती

तीर्थंकराची वाणी होय. अशा नम्दावरील या नवीन संकेतांची भर मराठी शब्द-कोशात पडेल हाही महत्त्वाचा लाभ आहे.

माझी प्रस्तावना वाजवीपेक्षा फार लांबली. या निमित्ताने काही विचार व्यक्त करण्याची संधी मला मिळाली हा मी माझा वैयक्तिक लाभ मानतो. श्री. अवकोळे यांनी प्रस्तुत ग्रंथाच्या संपादनाचे कार्य इतक्या कुशलतेने केलेले आहे की माझ्या प्रस्तावनेची वस्तुतः त्यांना काही आवश्यकता नव्हती. त्यामुळे ही प्रस्तावना लिहा-यवाला लागून एका दृष्टीने त्यांनी माझ्यावर उपकारच केलेले आहेत. मी केलेल्या सूचना ध्यान घेऊन यापुढे संपादनाचे कार्य ते अधिक चांगल्या रीतीने पार पाडतील यात शंका नाही. त्यांच्यासमोर मराठी जैन वाङ्मयाचे फार मोठे क्षेत्र पडलेले आहे. प्रा. जोहरापूरकरादी तरुण संशोधकांच्या साह्याने ते क्षेत्र काळजीपूर्वक संशोधून आणि यातील वाङ्मयाचे व्यवस्थित संपादन व प्रकाशन करून मराठी मायभाषेची सेवा करण्यास त्यांना अधिकाधिक उत्साह व स्फूर्ती प्राप्त होवो ही इच्छा व्यक्त करतो आणि ही प्रस्तावना संपवितो.

११ ज्योतिष रत्नमाला-मराठी टीका

– १ –

प्रास्ताविक

श्रीपतिभट्ट विरचित 'ज्योतिष रत्नमाला' या संस्कृत ग्रंथावरील मराठी टीका प्रथम वि. का. राजवाडे यांनी भारत इतिहास संशोधन मंडळाच्या द्वितीय संमेलन वृत्त शके १८३६ (इ. स. १९१४) मध्ये प्रसिद्ध केली. या मराठी टीकेची आरंभीची ३७ पाने (७४ पृष्ठे) तेवढीच त्याना उपलब्ध झाली होती, आणि तीच त्यांनी छापून काढली. राजवाडे यांना उपलब्ध झालेले हे हस्तलिखित सध्या पुळे येथील राजवाडे संशोधन मंदिराच्या ग्रंथालयात संगृहीत केलेले आहे. या संस्कृत ग्रंथावरील आणखी एका मराठी टीकेचे संपूर्ण हस्तलिखित परभणी येथील श्री. नी. ल. परतूडकर यांच्या संग्रही असून डॉ. पी. के. गोडे याच्या द्वारा प्राप्त झालेली त्याची छायाचित्रित प्रत पुणे येथील डेक्कन कॉलेज रीसर्च इन्स्टिट्यूटच्या ग्रंथालयात संगृहीत केलेली आहे. या दुसऱ्या हस्तलिखितावरून 'ज्योतिष रत्नमाले'-वरील मराठी टीका संपादन करून डॉ. मु. गो. पानसे यांनी 'डेक्कन कॉलेज मोनोग्राफ सीरीज' मधून (इ. स. १९५७) प्रसिद्ध केली आहे. ही मराठी टीका मराठी भाषेच्या अभ्यासकांना उपलब्ध करून देण्याचे श्रेय डॉ. पानसे याना असून त्याबद्दल ते धन्यवादास पात्र आहेत. या संपादणीला त्यानी जोडलेल्या प्रस्तावनेतून निर्माण होणाऱ्या काही प्रश्नांचा विचार प्रस्तुत लेखात करावयाचा आहे.

डॉ. पानसे यांनी हा मराठी ग्रंथ प्रसिद्ध केला तो 'श्रीपतिभट्ट याची ज्योतिष रत्नमाला' (Jyotisa–ratna–mala of Sripati Bhatta) या नावाने अर्थात, श्रीपतिभट्टाच्या 'ज्योतिष रत्नमाला' या संस्कृत ग्रंथावरील प्रस्तुत मराठी टीका खुद्द श्रीपतीनेच लिहिली आहे हे प्रमेय गृहीत धरूनच त्यांनी हे नामकरण केलेले आहे यात संशय नाही. हे गृहीतकृत्य आपल्या प्रस्तावनेत त्यानी मांडलेलेही आहे. पण हे सिद्धांत म्हणून स्वीकारण्यासारखे आहे की नाही याचा विचार झाला पाहिजे.

राजवाडे यांचे प्रमेय

डॉ. पानसे यांचे हे प्रमेय नवीन आहे असे नाही. कै. राजवाडे यानी त्याना उपलब्ध झालेला मराठी टीकेचा भाग प्रसिद्ध केला त्याच वेळी हे प्रमेय

माइले. त्यांचे म्हणणे थोडक्यात असे की, "टीकेत श्रीपति दोनदा खालीलप्रमाणे प्रतिज्ञा करतो :-

टीका प्रथम श्लोक

।। सेया ईश्वररुपा कालातें मि
प्रंयुकर्ता श्रीपति नमस्कारी ।।

टीका द्वितीय श्लोक

।। मी श्रीपती रत्नाचि
माळा रचितो ।।

या दोन उल्लेखांवरुन स्पष्ट आहे की, शके ९६१ च्या सुमारास श्रीपतीने हा रत्नमाला ग्रंथ मूळ संस्कृतात लिहिला व त्याची टीका किंवा त्याचा अर्थ त्याने स्वतः मराठीत दिला."

तथापी, राजवाड्यांच्या हस्तलिखितातील मराठी भाषा बरीच अर्वाचीन आहे; तीवरुन 'रत्नमाला' श. ९६१ मधील ठरू शकत नाही, हा संभाव्य आक्षेप दूर करण्यासाठी राजवाडे लिहितात, "भाषा शके ९६१ तील कित्येक स्थळी आहे; परंतु नकलकाराने तिला आधुनिक म्हणजे शके १३६८ च्या सुमाराची करण्यास कमी केले नाही. या सान्या नकलकारांची ही खोडच आहे. प्रायः मूळ ग्रंथ जसाचा तसा बिनचूक कान्हामात्रांसुद्धा उतरावयाचे वळण ह्या लोकांना नाहीच."

'महाराष्ट्र सारस्वता 'तील निर्देश

राजवाडे यांचे हे प्रमेय अनेकांनी निःसंदिग्धपणे मान्य केलेले नाही. 'All we know form Bhave's Maharashtra Saraswata is that Shripati was an astrologer and that he wrote his Ratnamala in Marathi.' डॉ. पानसे यांच्या या म्हणण्यावरुन कै. भावे यांच्या मते, श्रीपतीने आपली रत्नमाला मराठीत लिहिली असे दिसते. पण हे बरोबर नाही. महाराष्ट्र सारस्वताच्या दुसऱ्या आवृत्तीत 'श्रीपतीनेच स्वतः ही टीका लिहिली' (पान २०) असे निश्चयात्मक विधान भावे यांनी केले होते हे खरे आहे. आपल्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या आवृत्तीत त्यांनी या संबंधीचा सर्व मजकूर स्वतः गाळला, ही गोष्ट त्यांच्या मतपरिवर्तनाची साक्ष देते. 'महाराष्ट्र सारस्वता 'च्या या तिसऱ्या आवृत्तीत (भाग १) श्रीपतीचा उल्लेख दोनदा आलेला आहे. एके ठिकाणी (पा. २८) महाराष्ट्रातील विद्वान संस्कृतज्ञ ब्राम्हणांची माहिती देताना प्रथम भवभूती आणि नंतर भास्कराचार्य याचा उल्लेख केल्यावर 'या भास्कराचार्यांप्रमाणेच श्रीपती व ब्रह्मदेव हे हुषार ज्योतिषी होते. याच्या ग्रंथांची फार प्राचीन काळीच मराठी भाषांतरे झाली होती.' असे

त्यांनी लिहिले आहे. याचा अर्थ, श्रीपतीने मराठीत रत्नमाला लिहिली, असा होत नाही. दुसऱ्या ठिकाणी (पा. ३२) आरंभीच्या मराठी सारस्वताची माहिती देताना '(४) असंस्कृतज्ञ व साधारण बुद्धीच्या ब्राह्मणांकरिता ज्योतिष, वैद्यक, वगैरे शास्त्रांसंबंधी मुलभ रचना. उदाहरण—श्रीपतीच्या 'रत्नमाले'सारखे ज्योतिष ग्रंथ किंवा त्यांची भाषांतरे' असे भावे लिहितात. त्यांचे हे विधान सावध व संदिग्ध आहे. 'किंवा त्यांची भाषांतरे' या वाक्यार्थावरून ही संदिग्धता स्पष्ट दिसते. त्यांनी केलेल्या विधानाच्या पूर्वार्धावरून श्रीपतीने मराठीत रत्नमाला लिहिली असे त्यांचे मत असते तर 'किंवा त्यांची भाषांतरे' असा लागलीच निर्देश करण्याचे त्यांना कारण नव्हते. आता, हे भाषांतरसुद्धा श्रीपतीनेच केलेले असावे असा यातून अर्थ काढला तरी त्यावरून श्रीपतीने रत्नमाला ग्रंथ मूळ 'मराठीत लिहिला' असे भावे यांना अभिप्रेत होते असे सुतरां म्हणता येत नाही. याला दुसरेही एक प्रमाण देता येण्यासारखे आहे. ते असे की, मराठी भाषेची पूर्वपीठिका सांगताना (पा. १३) त्यांनी श्रीपतीच्या रत्नमालेचा मुळीच उल्लेख केलेला नाही. बाहुबलजी ऊर्फ गोमतेश्वराच्या दगडी पुतळ्यावरील 'श्रीचावुण्डराजें करवियलें' या शके ९०५ च्या सुमारच्या वाक्यानंतर शके १०५१ मधील 'मानसोल्लासा'चा निर्देश ते करतात. ९६१ च्या सुमारास लिहिल्या गेलेल्या म्हणून समजण्यात आलेल्या श्रीपतीच्या मराठी रत्नमालेचा उल्लेख ते करीत नाहीत. यावरून भावे यांचे यासंबंधीचे मत स्पष्ट होत नाही काय?

ह. ना. आपटे

राजवाडे यांचे हे प्रमेय भावे यांच्याप्रमाणेच इतर अनेकांना मान्य नव्हते. इ. स. १९१४ मध्ये मांडलेल्या त्यांच्या प्रमेयाविषयी, इ. स. १९१५ मध्ये दिलेल्या आपल्या 'विल्सन फायलॉलॉजिकल लेक्चर्स'मध्ये (पा. ६४) ह. ना. आपटे यांनी पुढील उद्गार काढले आहेत.

"As an instance of the arbitrary nature of his conclusions I shall place before you a recent instance. He recently discovered a Ms. of Shripati's ज्योतिषरत्नमाला with a commentary in Marathi. Now this Ms. is, he admits, written about 1361 or so. But his contention is that the commentary is written by Shripati himself who lived in 961......And what is the ground for his saying so? Because, the translator explains अभिवन्दे and विरच्यते as मीं नमस्कारीं and मीं रचितों."

या शब्दांत ह. ना. आपटे यांनी राजवाडे यांचे प्रमेय स्वैर आणि ऐकांतिक म्हणून अस्वीकार्य ठरविले आहे.

गुणे यांनी केलेले खंडन

असे असले तरी राजवाडे याच्या 'विधानाचा नीट परामर्श न घेता' रा. मि. जोशी यांनी 'मराठी भाषेची घटना' (पा. ५५) या आपल्या ग्रंथात ते स्वीकारले व त्याच्या आधारे मराठी वाङमय शके ९६१ पर्यंत पोचते, असे दाखविले. त्यामुळेच डॉ. पा. दा. गुणे यानी राजवाड्याच्या मताचा सविस्तर विचार करून ते सप्रमाण खोडून काढले. 'कुलगुरु चिंतामण विनायक वैद्य व मराठी भाषेची उत्पत्ती' या आपल्या लेखात (विविधज्ञानविस्तार, ऑक्टो. १९२२, पृष्ठे ४५७ ते ४५९) राजवाडे यांच्या मुख्य मुद्यांना उत्तर देताना डॉ. गुणे लिहितात:–

"मराठी टीका 'खुद्द स्वतः' श्रीपतीची का, तर तशी त्याने टीकेत प्रतिज्ञा केली आहे म्हणून. ही टीकेतील प्रतिज्ञा स्वतंत्र आहे अगर ती मूळ संस्कृताचे भाषांतरच केवळ आहे, हे पाहिले म्हणजे संशोधक राजवाड्यांनी जाणतेपणाने म्हणा अगर नेणतेपणाने म्हणा, कशी घोडचूक करून ठेविली आहे हे लक्षात येईल. मूळ श्लोकाचा उत्तरार्ध : 'तमहमिह निमित्तं विश्वजन्मात्ययानामनुमितममिवंदे भग्रहैः कालमीशम् ॥' मुळातले भाषांतर : 'पुनरपि कैसा जाला : प्रत्यहि नक्षत्रि करूनु मानिजे भविजे तेया ईश्वररुपा काळातें मि ग्रंथुकर्त्ता श्रीपति नमस्कारी. यात 'मि ग्रंथुकर्त्ता श्रीपति' हे 'अहं' याचे विवरणसहित भाषांतर आहे. त्यावरून भाषांतरकर्ताही श्रीपतीच होय हे निष्पन्न होत नाही.

विलोक्य गर्गादिमुनिप्रणीतं ।
वाराहलल्लादिकृतं च शास्त्रं ॥
दैवज्ञकण्ठाभरणार्थमेषा ।
विरच्यते ज्योतिषरत्नमाला ॥२॥

मुळातले भाषांतर : 'गर्गादि मुनिश्वरी केलिं शास्त्रें अणिक वाराहमिहराचार्ये लल्लादिकी आचार्ये तिहि केलिं जें शास्त्रे तियें समस्तें अवलोकुनु मग मी श्रीपति रत्नाचि माळा रचितो ॥ ओविते ज्यो(ति)ष नावे रत्ना तेयाचिया माळा दैवज्ञ जे ज्योतिषि तेयाचिया कठा अलंकारावेया कारणें ॥' हे वरील श्लोकाचे केवळ भाषांतर आहे. त्या भाषांतरात 'मि श्रीपति' अगर 'मि ग्रथकर्त्ता श्रीपति' असा मुळातील 'अहं' अगर '(मया)' बद्दल अनुवाद आला म्हणून मूळ ग्रंथकर्ता व भाषांतरकर्ता एकच कसा होता, हे आम्हास कळत नाही. प्रकरणें जेथे संपतात तेथेही 'इति श्रीपतिविरचितायां ज्योतिषरत्नमालायां संवत्सरप्रकरणं' असे उल्लेख आहेत. त्यात ही टीका आपलीच आहे असे दाखविणारे 'स्वोपज्ञ प्राकृतटीकायां' सारखे शब्द श्रीपतीने योजिले नाहीत. तेव्हा संशोधक राजवाड्याच्या दोन्हीही पुराव्याचा पाया कच्चा असल्यामुळे श्रीपती मराठी भाषांतराचा कर्ता ठरत नाही, व मराठीही शके ९६१ पर्यंत जाऊन पोचत नाही. वरील ७ वा मुद्दा

तर रा. राजवाड्यांच्या श्रीपतीवर भाषांतराच्या रचलेल्या व्यूहाला प्रत्यक्ष विरोधक आहे. ते म्हणतात, 'परंतु नक्कलकाराने' तिला (= भाषेला) १३३८ सुमाराची करण्यास कमी केले नाही.' म्हणजे उपलब्ध भाषांतराची भाषा शकाच्या १४ व्या अगर इ. सनाच्या १५ व्या शतकातली आहे हे ते प्रांजळपणाने कबूल करतात. तेव्हा भाषांतरकार १० व्या शतकातला व खुद्द भाषांतर मात्र १४ व्या शतकातले असा मक्कम पेच रा. राजवाड्यांसही प्रथम पडला असल्यास नवल नाही. त्यातून सुटण्याची युक्ती मात्र त्यांनी फार अजब शोधून काढली आहे. ती इतर संशोधकांस साधणे कठीण व ती त्यास कधीही न साधो अशी आमची वाग्देवीजवळ मनापासून प्रार्थना आहे. भाषा पाच शतकांनी अर्वाचीन दिसते ना ? अहो, हे त्या वेट्या नक्कलकारांचे काम ! वेट्यांची 'ही खोडच आहे'—असल्या तऱ्हेचे पोचट बालंट मानेचा काटा व पाठीचा कणा मोडून व डोळे फोडून नक्कल करणाऱ्या गरीब पण अति उपयुक्त अशा लेखकवर्गावर सरसहा रचावे हे कोणाही संशोधकास शोभणार नाही; मग रा. राजवाड्यांस तर नाहीच नाही. "

वा. अ. भिडे

वा. अ. भिडे यांनी "मराठी भाषेचा व वाङ्मयाचा इतिहास" या आपल्या ग्रंथात (पा. ५५) असाच अभिप्राय व्यक्त केला आहे. त्याचे विवेचन अधिक स्पष्ट आहे. ते लिहितात : "श्रीपती नावाच्या ज्योतिषाचा रत्नमाला नावाचा ग्रंथ मराठी भाषान्तरासह रा. राजवाडे यानी प्रसिद्ध केला आहे. श्रीपती हा शके ९६१ च्या सुमारास हयात होता, आणि त्याच्या रत्नमालेचे भाषान्तर त्याने स्वतःच केले आहे, असे राजवाडे प्रतिपादितात परंतु त्याचे प्रतिपादन ज्या आधारावर उभारले आहे, तो अगदीच लेचापेचा आहे. शिवाय या ग्रंथाच्या भाषेला 'नक्कल-काराने आधुनिक म्हणजे इ. स. १३६८ च्या सुमाराची करण्यास कमी केले नाही,' असे रा. राजवाडेच म्हणतात. *तेव्हा मूळ ग्रंथात लेखनशक नाही, त्याची भाषा श.* १३६८ च्या सुमाराची आहे व रा. राजवाड्यांचे अंतःप्रमाण संशयाने ग्रासले आहे, अशा स्थितीत हे रत्नमालेचे भाषान्तर इ. स. चवदा-पंधराच्या शतकांतलेच गणणे युक्त आहे."

आपटे, डॉ. गुणे व भिडे यांच्या या प्रश्नावरील मतानंतर, विशेषतः डॉ. गुणे यांच्या सविस्तर विवेचनानंतर राजवाड्यांचे मत निकालात निघाल्यासारखे वाटणे स्वाभाविक होते. तरीही इ. स. १९५२ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या 'मराठी साहित्याची रूपरेषा' या आपल्या ग्रंथात (पा. २५) डॉ. वि. पा दांडेकर यांनी "याच काळातील दुसरा ग्रंथ म्हणजे श्रीपतिकृत (शके ९६१) रत्नमाला हा होय. श्रीपतीने रत्नमाला व जातकपद्धती असे दोन ग्रंथ प्रथम संस्कृतात लिहून, नंतर त्यांपैकी पहिल्याचे मराठीत भाषान्तर केले." या शब्दात राजवाड्यांचे मत स्वीकारले.

यानंतर ज्योतिषरत्नमालेच्या मराठी टीकेचे एक संपूर्ण हस्तलिखित परभणी येथील 'लक्ष्मीनारायण' मंदिराचे पुजारी श्री. प्रभाकर गोविंद साधु यांच्याकडून श्री. मी. ल. परतूडकर यांना मिळाले. (याच हस्तलिखिताच्या छायाचित्रित प्रतीवरून डॉ. मु. ग. पानसे यांनी आपली आवृत्ती प्रसिद्ध केलेली आहे.) त्याच्या आधारे 'वी. लक्ष्मीकान्त' यांनी 'मराठीतील पहिला ग्रंथ' हा आपला लेख लिहिला. ('प्रतिष्ठान' नोव्हेंबर १९५३). त्यात राजवाडे यांच्या विचारसरणीनुसार 'मी ग्रंथकर्ता श्रीपति नमस्कारी' 'मी श्रीपति सांघेन' या दाखल्यांच्या आधारे श्रीपतिभट्टाच्या मूळ संस्कृत 'ग्रंथास मराठी भाषांतरही स्वतः श्रीपतीचेच' असल्याचे म्हटले आहे. टीकाकर्तृत्वासंबंधी त्यानी आपल्या लेखात कोणतीही चर्चा केली नाही.

शं. गो. तुळपुळे

कालांतराने डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनीही तेच केले. १९६० मध्ये प्रसिद्ध केलेल्या 'An old Marathi Reader' या पुस्तकात प्राचीन मराठी गद्याचा पहिला उतारा त्यांनी 'रत्नमाले'तून दिलेला आहे. या उताऱ्यावरील टिपणीमध्ये डॉ. तुळपुळे निःसंदिग्धपणे लिहितात : " Sripati lived between Saka 921–980 (999–1058 A. D.) and his present work can rightly claim to be the earliest extant specimen of Marathi ... "या ग्रंथाच्या भाषेसंबंधी ते लिहितात : ' Its linguistic analysis, however, does not support this claim to any satisfactory extent, the main reason being that the only two manuscripts on the stregth of which such an analysis has to be made belong to later periods " आणि तरीही त्यानी आपटे, गुणे व भिडे यांच्या आक्षेपांचा विचार न करता हा मराठी ग्रंथ श्रीपतीचा आहे हे गृहीत धरून तो शके ९७२ (इ. स. १०५०) चा म्हणून मान्य केला आहे ! 'महाराष्ट्र सारस्वता'च्या पाचव्या आवृत्तीला जोडलेल्या पुरवणीत (पा. ६६५) डॉ. तुळपुळे यानी या मताचा पुनरुच्चार करून श्रीपतीला आद्य मराठी ग्रंथकारही ठरवून टाकले आहे ! डॉ. तुळपुळे यांच्यासारख्या 'भाषाशास्त्रज्ञ' संशोधकानी असे करावे याचे आश्चर्य वाटते.

संपादकांनी आक्षेपांचा विचार केला नाही.

आपल्या संस्कृत रत्नमालेचे मराठी भाषांतर श्रीपतीने स्वतःच केले आहे, या राजवाडे यांच्या प्रमेयावरील आपटे, गुणे व भिडे यांचे अभिप्राय डॉ. पानसे यानाही माहीत नसतील असे कसे म्हणावे ? पण आपल्या विस्तृत प्रस्तावनेत त्यानी त्याचा ओझरता का होईना पण उल्लेखसुद्धा केला नाही. नावाचा उल्लेख केला नसेल तर नसो, पण निदान या विरुद्ध आक्षेपांचा विचार तरी त्यांनी करायला पाहिजे होता, असे वाटते. कारण त्यानी हा ग्रंथ स्वतन्त्र संपादण्याचे काम स्वीकारले होते.

आपल्या प्रस्तावनेत राजवाडे यांचे मत त्यांच्याच विचारसरणीनुसार दोन पुरावे आणखी देऊन डॉ. पानसे यांनी उचलून धरले आहे. तसे करण्यापूर्वी, आक्षेपकाची विचारसरणी कशी चुकीची आहे आणि राजवाडे याची अनुमानें कशी बरोबर आहेत, हे दाखवणे डॉ. पानसे याचे कर्तव्य होते. त्यानी तसे केले नाही, ही त्यांच्या प्रस्तुत विषयावरील संशोधनातील फार मोठी उणीव आहे. सुदैवाने राजवाड्यांच्या पेक्षा डॉ. पानसे यांच्याजवळ या प्रश्नाचा विचार करण्यासाठी अधिक साधनसामुग्री उपलब्ध झालेली आहे. पहिली गोष्ट अशी की, श्रीपतीच्या मूळ ग्रंथावरील संस्कृत टीका त्याना पाहावयाला मिळाल्या. दुसरे असे की, मराठी टीकेची संपूर्ण प्रत त्याना अभ्यासासाठी मिळाली; इतकेच नाही तर नागपूर विद्यापीठाच्या हस्तलिखित-संग्रहातून एक गुजराथी टीकाही त्यांना उपलब्ध झाली. या सामग्रीचा त्यांनी मुळीच उपयोग केला नाही असे नाही. केला; पण तो आपल्या अनुमानाला उपोद्बलक होईल अशा रीतीने केला; संशोधकाच्या निर्लेप व विशुद्ध दृष्टिकोनातून केलेला आहे असे वाटत नाही. डॉ. तुळपुळे व डॉ. पानसे याच्यासारख्या मान्यवर संशोधकानी राजवाडे याचेच मत स्वीकारून मांडल्यामुळे त्याचा पुन्हा विचार करणे आवश्यक आहे.

राजवाडे यांचे प्रमेय

राजवाडे यांना उपलब्ध झालेल्या अपूर्ण हस्तलिखितात श्रीपती या नावाचा उल्लेख त्याना दोन ठिकाणी आढळला. हे उल्लेख प्रथम पुरुषी असल्यामुळे श्रीपतीनें स्वतःच ते भाषांतर केले असे अनुमान राजवाडे यानी केले. हे उल्लेख पुढीलप्रमाणे :

(१) '......तेया ईश्वररूपा कालातें मि ग्रंथुकर्त्ता श्रीपति नमस्कारी...'
(संवत्सर प्रकरण, श्लोक १ वरील टीका.)

(२) '''मग मी श्रीपति रत्नाचि माळा रचितो–' (१ संवत्सर प्रकरण, श्लोक २ वरील टीका)

हे दोन्ही उल्लेख मूळ संस्कृताचे केवळ भाषांतर म्हणून, भाषांतरकाराकडून झालेले आहेत, असे आपटे, गुणे इत्यादींनी म्हटले आहे. त्यांवरून श्रीपतीनेच हे भाषांतर केले आहे असे म्हणता येत नाही, हे आक्षेपकाचे मत यापूर्वी निर्दिष्ट केलेलेच आहे. मूळ संस्कृत श्लोक व त्यावरील उपलब्ध टीका याच्या साह्याने या प्रश्नाचा पुन्हा विचार केला पाहिजे.

श्रीपतीच्या संस्कृत ज्योतिषरत्नमालेतील संबंधित पहिला व दुसरा श्लोक पुढील-प्रमाणे आहे.

(१) प्रभवविरतिमध्याकालवंध्यानितातं
विदितपरमतत्वा यत्र तं योगिनोऽपि ।
तमहमिहनिमित्तं विश्वजन्मात्ययाना–
मनुमितमभिवंदेमग्रहैः कालमीशम् ॥ १ ॥

(२) विलोक्य गर्गादिमुनिप्रणीतं
वराहलल्लादिकृतं च शास्त्रम् ।
दैवज्ञकण्ठाभरणार्थमेषा
विरच्यते ज्योतिषरत्नमाला ॥ २ ॥

यातील पहिल्या श्लोकातील मूळ वाक्य 'तम् अहम्...अभिवंदे' असे असून त्याचे सरळ मराठी भाषांतर 'त्याला मी नमस्कार करितो (नमस्कारी)' एवढेच करता येईल. दुसऱ्या श्लोकात तर प्रथम पुरुषी क्रियापदसुद्धा नाही. केवळ 'विरच्यते' असे क्रियापद आहे. त्याचे भाषांतर 'रचिली जाते' एवढेच करता येईल. फार झाले तर तेथील अध्याहृत कर्तृपद 'मया' हे गृहीत धरून 'माझ्याकडून रचिली जाते' असे भाषांतर होऊ शकेल. असे असूनही भाषांतरकाराने 'मी श्रीपति' असे शब्द योजलेले आहेत. त्यावरून हा भाषांतरकार 'श्रीपती' असावा असे अनुमान सकृद्दर्शनी सुचणे अशक्य नाही.

संस्कृत टीकाकार : महादेव व बैजा पंडित

या प्रश्नाचा विचार करताना एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे. ती अशी की, मराठी ज्योतिषरत्नमाला हे निव्वळ भाषांतर नाही, तर ती टीका आहे. आणि टीकेत शब्दांच्या अर्थाबरोबरच आवश्यक असेल तर त्याचे स्पष्टीकरणसुद्धा द्यायला पाहिजे. त्याच दृष्टीने भाषांतरकाराने 'मी (अहं) म्हणजे ग्रंथकर्ता श्रीपति' अशी टीका लिहिली असावी. नव्हे, त्याच अर्थाने त्याने ती लिहिली हे सिद्ध करता येणे शक्य आहे. श्रीपतीच्या संस्कृत ज्योतिषरत्नमालेवर अनेक संस्कृत टीका उपलब्ध आहेत. त्यातील विशेष प्रचलित टीका 'महादेव' नावाच्या लेखकाची आहे. त्याने प्रस्तुत श्लोकावर टीका लिहिताना अगदी प्रारंभीच पुढील वाक्य लिहिले आहे :

'अहं श्रीपतिनामा त ईशं कालं अभिवंदे नमस्करोमि' येथे, 'अह=मी'; हा मी कोण? ज्याचे नाव श्रीपती आहे तो 'मी' — असे केवळ स्पष्टीकरण या संस्कृत टीकाकाराने दिले आहे. 'अहं श्रीपतिनामा' या शब्दावरून हा संस्कृत टीकाकार स्वतः श्रीपतीच होय असे अनुमान काढणे बरोबर होईल काय? मुळीच नाही. कारण हा टीकाकार महादेव आहे, हे त्याच्या टीकेच्या प्रत्येक प्रकरणाच्या व संपूर्ण टीकेच्या शेवटी आलेल्या पुष्पिकेतील त्याच्या नावावरून स्पष्ट दिसते.

केवळ महादेवच नाही तर ज्योतिषरत्नमालेचा 'बैजा' पंडित नावाचा दुसरा एक टीकाकारसुद्धा पहिल्या श्लोकावरील टीकेत 'अहं'चे स्पष्टीकरण असेच करतो. तो आरंभीच म्हणतो :

'अभिवंदे नमस्करोमि । कः कर्ता अहं श्रीपतिः'...या टीकेवरून 'अहं' शब्दाचे केवळ स्पष्टीकरण देण्यासाठी 'अहं म्हणजे ग्रंथकर्ता श्रीपती' असे पंडित बैजाने लिहिले आहे, हे लक्षात येईल. ही टीका बैजाने लिहिलेली आहे हे निश्चित आहे.

तसे नसते तर राजवाड्यांनी ही संस्कृत टीकामुद्धा श्रीपतीने स्वतःच लिहिली आहे असे अनुमान काढण्यास कमी केले नसते.

मराठी टीकेत तसेच झाले आहे. ही मराठी टीका कोणी लिहिली हे राजवाडे यांना मिळालेल्या हस्तलिखितावर स्पष्टपणे कोठेही लिहिलेले नाही. (डॉ. पानसे यांना मिळालेल्या संपूर्ण हस्तलिखितात देखील त्या टीकाकाराचे नाव नाही.) आणि म्हणूनच 'मी प्रथकर्ता श्रीपती' या शब्दाच्या आधारे हा टीकाकार श्रीपतीच होय असे अनुमान करणे राजवाडे यांना शक्य झाले. पण ते मुळीच बरोबर नाही हे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. 'मि ग्रंथकर्ता' या शब्दाचा संबंध मूळ संस्कृत ग्रंथकर्त्याकडे आहे, टीकाकार किंवा भाषांतरकार याकडे नाही, हे आता अधिक स्पष्ट करून सांगण्याची गरज नाही.

श्रीपतीच्या संस्कृत ज्योतिषरत्नमालेतील दुसऱ्या श्लोकावरील टीकेत, महादेव आणि वैजा या दोहोंपैकी एकानेही ग्रथकर्ता श्रीपती याचा उल्लेख केलेला नाही. कारण मूळ श्लोकात प्रथमपुरुषी क्रियापद योजलेले नाही. राजवाडे याच्या हस्तलिखितातील मराठी टीकाकाराने तेथेही 'मी श्रीपती' असा उल्लेख केलेला आहे, तो उघडउघड संस्कृत ग्रंथकर्ता श्रीपतीचा दिसतो. 'विरच्यते ज्योतिषरत्नमाला', या संस्कृत वाक्याचा अर्थ आणि स्पष्टीकरण म्हणून 'मी श्रीपती रत्नाची माळा रचितो' असे वाक्य या मराठी टीकाकाराने लिहिले आहे. अर्थात, 'मया' हे स्वाभाविकपणे तेथे अध्याहृत असलेले पद स्वीकारून, हे सांगावयास नको.

महादेव व वैजा या दोन्ही पंडितांनी आपल्या टीकात 'अहं श्रीपतिः' असे जे उल्लेख केलेले आहेत त्यांपैकी एकही उल्लेख डॉ. पानसे यांच्या पाहण्यात आला नाही, असे म्हणता येणे अशक्य आहे. ग्रंथ संपादन करताना आणि त्यावरील टिपणी लिहिताना त्यांनी महादेवाच्या संस्कृत टीकेचा मुक्त हस्ताने उपयोग केलेला आहे. "In presenting this text nothing has been added or omitted without sanction of (1) the Sanskrit text of the Ms. concerned, and (2) style of the individual Ms. Mahadeva's commentary has been the important support from beginning to the end." (प्रस्ता. पा. ५१) असे ते स्पष्ट लिहितात. मंगलाचरणाच्या श्लोकाच्या टीकेवर टिपणी लिहिताना त्यांनी महादेवाच्या संस्कृत टीकेतील अनेक वाक्ये उद्धृत केली आहेत. तेव्हा त्याच टीकेतील वाक्य 'अहं श्रीपतिनामा तं ईश कालं अभिवंदे नमस्करोमि' हे त्यांच्या वाचनात आले नसेल असे कसे म्हणावे! हा पुरावा, मराठी ग्रंथकर्त्यासंबंधीच्या आपल्या गृहीत प्रमेयाला विरुद्ध असल्यामुळे त्याकडे त्यांनी जाणूनबुजून दुर्लक्ष केले असावे, असा संशय आल्यावाचून राहात नाही.

या संस्कृत टीकाकारांप्रमाणेच मराठी टीकाकाराने (किंवा, टीकाकारांनी)

'अहं' या शब्दाचे स्पष्टीकरण लिहिताना 'मी ग्रंथकर्ता श्रीपति' असे वाक्य लिहिले असावे हे स्पष्ट होते.

गुजराथी टीकाकार

आपल्या प्रमेयाच्या पुष्ट्यर्थ डॉ. पानसे यांनी, नागपूर विद्यापीठाच्या हस्तलिखित – संग्रहातील गुजराथी टीकेचा उपयोग केलेला आहे. या गुजराथी हस्तलिखितातील पहिल्या श्लोकाच्या टीकेत श्रीपतीचे नाव नाही. कारण अहं शब्दाची त्याने टीका केलेली नाही. दुसऱ्या श्लोकाच्या टीकेत ते आहे. तेथे श्रीपतीचा उल्लेख तृतीय पुरुषी केलेला आहे. तो असा :

"श्री श्रीपती पंडित गर्गवराहलल्लकृत शास्त्र देखी[१] ज्योतिकी क···कंठका विभूषण कइ अर्थ ज्योतिषी रत्नमाला कीधी ॥ २ ॥"

या टीकेत श्रीपतीच्या नावाचा आणखी एके ठिकाणी उल्लेख आढळतो तो असा :

"वेयवामवसिष्ठ यवनादिक[२] महात्मा गुप्त बोल्यां ते श्रीपति आचार्य ज्योतिषीए प्रकट बोल्यू ॥ छ ॥"

गुजराथी टीकेतील श्रीपतीचे हे उल्लेख तृतीयपुरुषी आहेत, याच्या उलट मराठी टीकेतील उल्लेख प्रथम पुरुषी आहेत, यावरून मराठी टीका श्रीपतीनेच लिहिली असावी असे अनुमान डॉ. पानसे यानी सूचित केले आहे.

याचा अर्थ असा की, मूळ संस्कृत श्लोकातील प्रथम पुरुषी उल्लेख मराठी टीकेत कटाक्षाने प्रथम पुरुषीच केलेले आहेत (कारण संस्कृतप्रमाणे मराठी टीकाकारही श्रीपतीच आहे), तर गजरायी टीकेत ते तृतीय पुरुषी केलेले आहेत (कारण मूळ ग्रंथकार व टीकाकार भिन्न आहेत). असे असेल तर याच गुजराथी टीकेत पुढे पहिल्याच प्रकरणाच्या बाराव्या श्लोकातील 'क्रमेण वक्ष्यामि मुनिप्रणीता' या ओळीवरील टीका

'ए स्वामी महात्मा कह्यां तेहनइ कहिसु[३]'

---

१. डॉ. पानसे यांनी हा शब्द अक्षरशः 'देपी' असा वाचला आहे. पूर्वी मराठीप्रमाणे गुजराथीतही 'ख' साठी 'प' लिहिला जात असे हे लक्षात घेऊन, मूळ श्लोकातील 'विलोक्य' य शब्दाच्या भाषांतराच्या अनुरोधाने हा शब्द 'देखी' असा वाचला पाहिजे.

२. डॉ. पानसे यांनी 'यवन' शब्द दुरुस्त करून 'च्यवन' असा लिहिला आहे (श्रीज्योरमा. प्रस्ता. प्रा. १०). मूळ संस्कृत श्लोकात 'यवन' असा शब्द आहे. 'यवन' हा ज्योतिष ग्रंथकार होता. तो 'यवनेश्वर, यवनाचार्य' या नावांनीही ओळखला जात असे (पाहा : भारतीय ज्योतिषशास्त्र, आवृत्ती २, पान ४८५). च्यवन या नावाचा मात्र ज्योतिषग्रंथकार कोणी उल्लेखिलेला नाही. तेव्हा मुळातला यवन शब्द च्यवन असा दुरुस्त करून वाचण्याची आवश्यकता नाही.

३. गुजराथ विद्यापीठातील (अहमदाबाद) गुजराथी भाषातज्ञ प्रा. डॉ. प्रबोध पंडित यांनी या वाक्याचे भाषांतर पुढीलप्रमाणे कळविले आहे. '···thus is narrated by Swami—Mahatma; these I shall narrate—Kahisu is fut. Ist sg (or pl.).

असी आहे. 'कहिसुं' हे रूप निश्चित प्रथम पुरुषी (भविष्य काळ) आहे. याच वाक्यावरील मराठी टीका '...मुनेश्वरीं सांघीनलें तें सांगैन' (श्रीज्योरमा. पा. ५५) अशी आहे. या दोन्ही प्रथम पुरुषी उल्लेखाचे स्पष्टीकरण कसे करता येईल? डॉ. पानसे यांच्या मते मराठी टीकेत 'सांगैन' असे म्हणणारा स्वतः श्रीपतीच ठरेल; पण मग गुजराथी टीकेत 'कहिसुं' म्हणणारा टीका-कारही मूळ ग्रंथकर्ता श्रीपतीच ठरणार नाही काय? मग गुजराथी टीकाही श्रीपतीनेच लिहिली असे म्हणणार काय? वस्तुतः या दोन्ही टीकांतील हे प्रथम पुरुषी उल्लेख मुळातील 'वक्ष्यामि' या प्रथम पुरुषी क्रियापदाचे केवळ भाषांतरे आहेत. गुजराथी टीकेत 'कहिसुं' म्हणणारा टीकाकार जर श्रीपती नाही तर मराठी टीकेत 'सांगैन' म्हणणारा टीकाकार मात्र 'श्रीपती' होय असे ठर-विता येईल काय?

गुजराथीतील दुसरी 'भाषा टीका'

गुजराथी टीकेतील श्रीपतीचे काही तृतीय पुरुषी उल्लेख आणि मराठीतील प्रथम पुरुषी उल्लेख यांच्या आधारे आपल्या प्रमेयाला अनुकूल असे अनुमान काढून डॉ. पानसे यांनी जणू असेच सूचित केले आहे की, मूळ संस्कृत ग्रंथ आणि त्यावरील मराठी टीका यांव्यतिरिक्त अन्य भाषांतील टीकांत श्रीपतीचा उल्लेख तृतीय पुरुषी असला पाहिजे. मागे उद्धृत केलेल्या महादेव आणि वैजा यांच्या संस्कृत टीकांवरून तसे दिसून येत नाही, हे आपण पाहिलेच आहे. ज्योतिषरत्नमालेवरील अप्रसिद्ध अशी आणखी एक निराळी 'भाषा टीका' मला पाहायला मिळाली. भांडारकर प्राच्यविद्यामंदिराच्या हस्तलिखित-संग्रहातील ९१४।१८८६-९२ क्रमांकाच्या पोथीत ती आहे. टीकेची भाषा प्राचीन गुजराथी असावी असे वाटते. टीकालेखकाचे नाव 'लेखा श्रीपतिपादपद्ममधुपः श्रीनाम्नि दत्तो द्विजः' असे आहे. रत्नमालेतील पहिल्या श्लोकावरील या 'भाषा टीके'त श्रीपतीचे नाव नाही. दुसऱ्या श्लोका-वरील टीकेत ते आहे आणि ते प्रथम पुरुषी आहे. ही टीका अशी—

"ज्योतिषरूपी या रत्नमाला हु श्रीपति करू छु। किस अर्थि(थि)
ज्योसीयारैं गलैरैं अमर्णर अर्थि कठाल्ती (?) लेनैं करू छ (छु)"

या टीकेत टीकाकाराने 'हु श्रीपति करू छु' असा स्पष्ट प्रथम पुरुषी उल्लेख केला आहे. त्यावरून हाही टीकाकार स्वतः श्रीपतीच होय असे म्हणता येईल काय? अर्थात नाही. यावरून लक्षात येईल की, मराठी टीकेतील श्रीपतीच्या प्रथम पुरुषी उल्लेखावरून ती टीका स्वतः श्रीपतीनेच लिहिली असे निर्विवादपणे सिद्ध होऊ शकत नाही.

मराठी टीकेतील 'श्रीपती'चे इतर उल्लेख

राजवाडे यांनी उद्धृत केलेल्या श्रीपतीच्या दोन उल्लेखाव्यतिरिक्त डॉ. पानसे

यांना मिळालेल्या मराठी टीकेच्या संपूर्ण हस्तलिखितातून श्रीपतीचे आणखी दोन उल्लेख डॉ. पानसे यांनी उद्धृत केले आहेत. ते असे—

(१) " वसिष्ठ च्यवन आदिकरून बोलिले गोचर वेधु ग्रहांचा तो
ज्योतिषियां योग्यु ।। तो म्या श्रीपतिनें येथें स्पष्ट केला ।।"

(प्रकरण १०, श्लोक २०. टीका.)

(२) " ...जरि विवाह शुभलग्नी बहुतीं गुणी परिपूर्ण होय तरिचि
सुप्टा गुणा स्त्रीसी वृद्धि लागे तो मी श्रीप[ति] साधेंन ।।"

(प्रकरण १७, श्लोक १. टीका)

श्रीपतीच्या या दोन्ही प्रथम पुरुषी उल्लेखाचे आता अधिक विवेचन करण्याची गरज नाही. या टीकाच्या मूळ संस्कृत श्लोकातच प्रथम पुरुषी रचना आहे. तिचे भाषांतर टीकाकाराने प्रथम पुरुषात केले आणि त्या प्रथम पुरुषाच्या स्पष्टीकरणार्थ मूळ संस्कृत ग्रंथकर्ता श्रीपती याचे नाव तेथे घातले. हे आरंभी विवेचिलेल्या टीकापद्धतीला धरूनच आहे.

वरील अवतरणांतील टीकेचे मूळ संस्कृत श्लोक पुढीलप्रमाणे.

(१) यो वशिष्टयवनादिसूरिभिर्भाषिता: सचरगोचरव्यधः ।
गोपनीय इह देववेदिना प्रस्फुटं स च मया प्रकाशितः ।।

(प्र. १०, श्लो. २०)

(२) धर्मो गृहस्थपदतो न परोऽस्ति कश्चि-
द्यस्याऽस्थिते (त)दपि योषिति शीलवत्याम् ।
तस्या सुलग्नवशतः खलु शीललब्धि-
श्चातः प्रवच्मि न चिरेण विलग्निशुद्धिः ।।

(प्र. १७, श्लो. १.)

यांतील पहिल्या श्लोकावर महादेवाने टीका लिहिली नाही. ' सुगमं ' एवढेच त्याने म्हटलेले आहे. पंडित बैजाने ' मया आत्मना प्रकाशितः प्रकटीकृतः ' असे स्पष्टीकरण दिलेले आहे. यातील ' आत्मना ' शब्दाचा संबंध जसा मूळ संस्कृत ग्रंथकर्त्याशी आहे त्याचप्रमाणे मराठी टीकेतील श्रीपती नावाचा संबंधही मूळ संस्कृत ग्रंथकर्त्याशीच आहे. दुसऱ्या श्लोकातील क्रियापदच प्रथम पुरुषी आहे. या श्लोकावरही महादेवाने टीका केलेली नाही. पंडित बैजाने ' प्रवच्मि कथयिष्यामि ' एवढेच यासंबंधी लिहिले आहे. ' प्रवच्मि ' या क्रियापदाचा कर्ता ' अहं ' अर्थात, मूळ संस्कृत ग्रंथकर्ता श्रीपती होय, हे स्पष्ट असल्यामुळे मराठी टीकाकाराने 'मी श्रीपती सांधेंन' असे त्याचे भाषांतर केले. यातील मी म्हणजे टीकाकार नव्हे तर मूळ ग्रंथकर्ता श्रीपती होय.

मराठी टीकातील न्यूनाधिक्य

या अनुषमाने आणखी एका प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. राजवाडे-पानसे

याचे प्रमेय असे की, टीकाकार ज्या अर्थी 'मी श्रीपती' असे दोनचार ठिकाणी म्हणतो त्या अर्थी मराठी टीका ही स्वतः श्रीपतीनेच लिहिली. विवेचनासाठी तसे गृहीत धरून चालले तर काही अपेक्षा निर्माण होतात. संस्कृत ग्रंथाचा मूळ लेखकच जर टीका लिहील तर आपल्या मूळ ग्रंथातील अर्थ तो पूर्णपणे मराठीत देईल. ज्योतिषज्ञानाच्या दृष्टीने त्या त्या ठिकाणी आवश्यक असे संस्कृत श्लोकातील शब्द तो मराठीत गाळणार नाही. ज्योतिषविषयक ज्ञानाचे स्वरूप शास्त्रीय आहे. तेथे निश्चितता आणि बिनचूकपणा पाहिजे. मूळ लेखक ज्या वेळी तेच ज्ञान अन्य भाषेत स्वतःच मांडील त्या वेळी हा बिनचूकपणा राखण्याचा तो कसोशीने प्रयत्न करील. स्वतः श्रीपतीनेच मराठी टीका लिहिली असेल तर त्याच्या मराठी टीकेत मूळ संस्कृतची छाया पूर्णपणे पडायला पाहिजे. तसे आपणाला आढळते काय ?

डॉ. पानसे यांनी या प्रश्नाचा निराळ्या संदर्भात विचार केला आहे. त्याना या समस्येची कल्पना आहे. ते म्हणतात : "The author's original must not have contained disagreements between his Sk text and Mar. Comm. especially when he was himself the author of both." या विधानाला डॉ. पानसे एक पुस्ती जोडतात : "But, of course, latitude is taken by authors in their Svopajna Commentary where they can further supplement the information recorded in the text." (प्रस्ता. पा. २२). पुस्तीतील हे विधान पटण्यासारखे नाही. शास्त्रीय स्वरूपाच्या आपल्या मूळ ग्रंथातील माहितीत भर घालण्याची आवश्यकता असली तर लेखकाला ती मूळ श्लोकात घालण्याला हरकत कसली ? पुन्हा दुसरा श्लोक तयार करून तेथे लिहिता येत नाही की काय ? घटकाभर डॉ. पानसे यांची पुस्ती मान्य केली तरी प्रश्न असा की, मुळातील शास्त्रीय दृष्ट्या महत्त्वाचा भाग तो आपणच लिहिलेल्या टीकेत गाळील काय ? तो स्वतः तसे काही करील असे मान्य करता येत नाही.

या दृष्टिकोनातून विचार करायचा म्हणजे मूळ संस्कृत रत्नमाला आणि तिच्यावरील मराठी टीका यांच्यांत बिंब-प्रतिबिंबभाव आहे काय ? डॉ. पानसे यांनी आपल्या प्रस्तावनेत नमूद केलेल्या फलितावरूनच असे दिसून येते की, असा बिंब-प्रतिबिंबभाव किंवा तंतोतंतपणा संस्कृत श्लोक व त्यावरील मराठी टीका यात आढळत नाही. मुळातील काही संस्कृत श्लोकावर मराठीत टीकाच केलेली नाही. अनेक ठिकाणी मूळ श्लोकातील शब्द मराठी टीकेत गाळले आहेत तर काही ठिकाणी जास्तीचे घातले आहेत. " This account of additions, omissions and alterations makes it evident that thetre are involuntary, semi-voluntary and voluntery corruptions of almost all kinds. "(प्रस्ता. पा. २२) असे का व्हावे ? मूळ संस्कृत ग्रंथ आणि त्यावरील मराठी टीका जर एकाच लेखकाने लिहिली तर इतक्या प्रमाणात हे फेरफार होण्याची शक्यता वाटत नाही.

किंबहुना, या मराठी टीकेच्या हस्तलिखितात आलेली ज्योतिषरत्नमालेची संहिता हीच श्रीपतीची मूळ संहिता मानता यावयाला पाहिजे. यामुळेच डॉ. पानसे यांना "...Whether the Marathi Commentary in a particular Ms. had the same Sk. text as found in that Ms. or different one." म्हणजे मराठी रत्नमालेच्या एकाच हस्तलिखितातील टीकेला त्याच हस्तलिखितातील संस्कृत संहितेहून दुसऱ्या एखाद्या संस्कृत संहितेचा आधार असणे शक्य आहे तर! राजवाडे आणि परतुडकर या दोन्ही हस्तलिखितांत मूळ संस्कृत श्लोकातील आशय व त्याच श्लोकावरील मराठी टीकेतील आशय बऱ्याच ठिकाणी भिन्न आढळला. आणि त्यामुळेच डॉ. पानसे यांनी शेवटी असा निष्कर्ष काढला की, ज्योतिषरत्नमालेवरील मराठी टीकांच्या दोन संहिता असल्या पाहिजेत (पा. ३०). याचा अर्थ असाच करायचा ना की या दोन्ही मराठी टीका भिन्न आहेत ? म्हणजे त्या भिन्न लेखकांनी केलेल्या आहेत ? तसे असेल तर या दोन्ही टीका स्वत: श्रीपतींनेच लिहिल्या असे म्हणता येईल काय ? कारण दोन्ही टीकात 'मी ग्रंथकर्ता श्रीपती' असे दोघांनीही लिहिले आहे ! याची संगती लावावयाची कशी ! की श्रीपतीच्या मूळ टीकेत नकलनविसांनी स्वैर हस्तक्षेप केल्यामुळे ह्या दोन भिन्न संहिता निर्माण झाल्या असे म्हणून हे खापर बिचाऱ्या नकलकारांच्या माथी फोडायचे ? या सर्व प्रश्नांचा विचार करता शेवटी एकच निष्कर्ष काढणे भाग पडते. श्रीपतींने स्वत: मराठी टीका लिहिली हे प्रमेय मुळीच टिकू शकत नाही. हे मराठी टीकाकार नंतरच्या काळातील कोणी भिन्न व्यक्ती असल्या पाहिजेत. आरंभी केलेल्या विवेचनावरूनदेखील 'मी ग्रंथकर्ता श्रीपती' या व अशा प्रथम पुरुषी उल्लेखाच्या मुताने, संस्कृत ग्रंथाचा व त्यावरील मराठी टीकेचा लेखक स्वत: श्रीपतीच होय या सिद्धांताच्या स्वर्गाला जाणे सुनराम अशक्य होय. कारण तसे केले तर महादेव, बैजा आणि त्याचबरोबर गुजराथी भाषाटीकाकार या सर्व व्यक्तींचे श्रीपतीशी अभिन्नत्व मानण्याच्या पेचप्रसंगात लोंबकळत राहण्याची आपत्ती निर्माण झाल्याशिवाय राहणार नाही.

— २ —

संपादन मराठीत का नाही ?

श्रीपतीची नव्हे, तर कोणा एका अनामिक लेखकाची ज्योतिषरत्नमालेवरील ही टीका प्रसिद्ध करून डॉ. पानसे यांनी प्राचीन मराठी गद्याची फार मोठी सेवा केली आहे, यात शंका नाही. राजवाडे यांचे अपूर्ण हस्तलिखित आणि परतुडकरांचे संपूर्ण हस्तलिखित यांच्या आधारे या ग्रंथाचे संपादन त्यांनी केले. परतुडकर प्रतीतील गद्यापेक्षा राजवाडे प्रतीतील गद्य लेखनाच्या दृष्टीने अधिक जुने आहे. त्यामुळे परतुडकर प्रतीतील संपूर्ण गद्याबरोबर राजवाडे प्रतीतील उपलब्ध भाग दिल्याने प्राचीन मराठी गद्याचा अभ्यास करणाराची चांगली सोय झाली आहे. छापून प्रसिद्ध झालेले

प्राचीन मराठी गद्य फारसे उपलब्ध नसल्यामुळे या ग्रंथाच्या संपादनाने व प्रसिद्धीने जुन्या गद्य ग्रंथात मोलाची भर पडली आहे. डॉ. पानसे त्याबद्दल अभिनंदनाला पात्र आहेत.

हे संपादन त्यांनी इंग्रजीतून केले, त्यामुळे मात्र मनाला खेद होतो. मराठी ग्रंथ मराठी वाचकांना आणि अभ्यासकांना मराठीत संपादन करून देणे हे मराठी संशोधकांचे प्रथम कर्तव्य होय. इंग्रजीतून संपादन करण्याचे काही 'आंतरराष्ट्रीय' फायदे आहेत हे मान्य करूनसुद्धा आपले प्रथम कर्तव्य मराठी भाषिकांसाठी आहे याचा विसर आमच्या विद्वानांना आणि संशोधन-संस्था-संचालकांना पडता कामा नये, असे वाटते. असे ग्रंथ प्रथम मराठीतून संपादन केल्यानंतर मग ते इंग्रजीतून संपादन करण्यास हरकत नाही. पण मराठी संशोधकांनी, मराठी साहित्यासंबंधीच्या आपल्या संशोधनाचा लाभ मराठी भाषेला करून न देता तिला त्यापासून वंचित ठेवावे, या वृत्तीला काय म्हणावे हेच कळत नाही !

इंग्रजीतून का होईना डॉ. पानसे यांनी केलेले हे संपादन बऱ्याच प्रमाणात समाधानकारक झाले आहे. मूळ गद्य संहितेचे संपादन, त्यावरील स्पष्टीकरणात्मक टीपा आणि संहितासंपादनात्मक विस्तृत टीपा हा संपादित ग्रंथाचा गाभा होय. या प्रस्तावनेत गद्य टीकेच्या ग्रंथकर्त्यासंबंधीच्या संशोधनात कशा उणीवा आहेत याचे दिग्दर्शन पूर्वीच केले आहे, त्याची पुनरुक्ती नको.

रोहिणीखण्ड म्हणजे रोहिणखेड ?

प्रस्तावनेत डॉ. पानसे यानी श्रीपतीविषयी काही माहिती देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. 'ध्रुवमानसकरण' या श्रीपतीच्या ग्रंथाच्या शेवटी आलेल्या एका श्लोकावरून असे दिसून येते की, श्रीपतीच्या वडिलांचे नाव नागदेव व आजोबाचे नाव भट्टकेशव असे होते. श्रीपतीने आपला हा करण ग्रंथ 'रोहिणीखण्ड' येथे लिहिला. त्यावरून तो त्या गावचा राहणारा, असावा असे दिसते. हे 'रोहिणीखण्ड' म्हणजे महाराष्ट्रांतर्गत बुलडाणा जिल्ह्याच्या मलकापूर तालुक्यातील 'रोहिणखेड' असावे असा तर्क कै. नाथुराम प्रेमी यानी केला आहे. हे रोहिणखेड मलकापूरपासून बुलढाण्याकडे जाणाऱ्या सडकेच्या अठराव्या मैलाजवळून धामणगावाकडे जाणाऱ्या रस्त्यावर आठ मैलांच्या अंतरावर आहे. 'रोहिणीखण्ड' या नावातील 'खण्ड' या शब्दाचा भाषाशास्त्रदृष्ट्या 'खेड' असा अपभ्रंश होऊ शकत नाही; तेव्हा मूळ 'खेड' या शब्दाचेच संस्कृतीकरण 'खण्ड' या शब्दाने केले असावे असे डॉ. पानसे याचे म्हणणे आहे ज्योतिषरत्नमालेवरील मराठी टीका श्रीपतीचीच आहे हे प्रमेय सिद्धातरूप मानल्यामुळे या टीकेत आलेल्या 'खडेश्वरी' देवतेचाही शोध त्यानी घेतला. या 'खडेश्वरी' देवतेचे देऊळ त्याना फक्त बीड (महाराष्ट्र. बीड हे मराठवाड्यातील एका जिल्ह्याचे ठिकाण होय) येथे आढळले.

बीड हे गाव मलकापूरपासून जवळ आहे (अर्थात सीलोनपेक्षा) असे त्यांचे म्हणणे.

डॉ. पानसे याची ही सर्व प्रमेयमालिका 'चिन्त्य' आहे एवढेच म्हणावेसे वाटते. संस्कृत ग्रंथ आणि मराठी टीका श्रीपतीची असे गृहीत धरल्यामुळेच त्यांना 'खंडेश्वरी' देवतेचा संबंध संस्कृत ज्योतिषरत्नमालाकार श्रीपतीशी जोडावा लागला. पण या लेखाच्या पूर्वार्धात दाखविल्याप्रमाणे मराठी टीकाकार मूळ श्रीपतीहून भिन्न असल्याचे आपण पाहिले. तसे असल्यास संस्कृत ज्योतिषरत्नमालाकार श्रीपती हा रोहिणखेडचा राहणारा आणि मराठी टीकाकार हा बहुधा बीडचा (कारण तेथे खंडेश्वरीचे देऊळ आहे.) राहणारा असावा एवढेच फार तर म्हणता येईल. यासंबंधी एक-दोन प्रश्न निर्माण होण्यासारखे आहेत ते असे :

(१) रोहिणीखंड म्हणजे रोहिणखेड हे मान्य केले तरी हे रोहिणखेड निश्चित कोणते, या प्रश्नाचा अधिक विचार झाला पाहिजे. कारण 'रोहिणखेड' या नावाची गावे अनेक आहेत. मलकापूर तालुक्यात जसे रोहिणखेड गाव आहे त्याप्रमाणे आकोला, अमरावती, यवतमाळ या जिल्ह्यांतही या नावाची गावे आहेत ? यांपैकी श्रीपतीचे रोहिणखेड कोणते ? धुळे जिल्ह्यातील 'चाळीसगाव' जवळ 'रोहिणी' या नावाचे एक गाव (रेल्वे स्टेशन) आहे तेही लक्षात घेतले पाहिजे. या प्रश्नाचा सविस्तर विचार मी एखाद्या स्वतंत्र लेखात करणार आहे.

(२) ज्यो. र. मालेच्या मराठी टीकाकाराने 'खडेश्वरी'चा उल्लेख केला तो आपल्या गावातील देवतेचा म्हणून केला की 'युद्धदेवता' म्हणून केला याचाही विचार झाला पाहिजे. कुलदेवतेचा म्हणून हा उल्लेख या ठिकाणी येण्याचे काही प्रयोजन नाही. ग्रंथकारांची आपल्या कुलदेवतेला ग्रंथारंभी नमस्कार करण्याची पद्धती असते, तसे येथे नाही. मूळ श्लोकाच्या आधारे, युद्धात राजाने काय काय करू नये ते टीकाकाराने या ठिकाणी सांगितले आहे. युद्धातील निषिद्ध कर्मे करण्याचा राजाने प्रयत्न केलाच तर खडेश्वरी (खड्गदेवता. सं. खड्ग = म. खाड + ईश्वरी) त्याला यश देणार नाही, असा या टीकेचा आशय आहे. तेव्हा खडेश्वरी ही टीकाकाराची कुलदेवता, किंवा त्याच्या गावातील देवता होय असे मानून त्याच्या वसतिस्थानाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न व्यर्थ होय असे वाटते. या प्रश्नाचा अधिक विचार झाला पाहिजे.

संपादनातील काही उणिवा

प्राचीन सहितासंपादकाचे एक मुख्य कर्तव्य म्हणजे ज्या हस्तलिखितावरून ग्रंथ संपादन केला असेल त्या हस्तलिखिताची मुळाबरहुकूम प्रत तयार करणे. मुळातील पाठाऐवजी दुसरे पाठ स्वीकारले असतील तर तळटीपांत मूळ पाठ देऊन अभ्यासाची सोय करणे. राजवाडे याना उपलब्ध झालेल्या हस्तलिखितावरून तो ग्रंथ छापताना राजवाडे यांनी मुळात कसे बदल केले हे साक्षेपूर्वक डॉ. पानसे यांनीच आपल्या

एका स्वतंत्र निबंधात दाखवून दिलेले आहे, (डेक्कन कॉलेज बुलेटिन, वर्ष १४, अंक ३). काना, मात्रा, अनुस्वार, ऱ्हस्व, दीर्घ इत्यादिकांचे महत्त्व मार्मिक दृष्ट्या पटलेले असल्यामुळेच राजवाडे–हस्तलिखित व त्याचे मुद्रण यांतील फरक त्यांनी नमूद केले. तशा प्रकारच्या चुका डॉ. पानसे यांनी आपल्या संहितेत फारशा होऊ दिल्या नाहीत, पण त्या मुळीच नाहीत असे मात्र नाही. उदाहरणादाखल काहींचा निर्देश करतो.

(१) पहिल्याच परिच्छेदात दुसऱ्या व तिसऱ्या ओळीत 'म्हणिजे' शब्द चारदा आला आहे. तीन ठिकाणी तो 'म्हणिजे' असा छापला आहे, तर एका ठिकाणी 'ह्मणिजे' असा छापला आहे. प्रस्तावनेतील पा. ११ वर या पानाचे छायाचित्र छापले आहे. त्यावरून दिसून येईल की, मूळ प्रतीत हा शब्द चारही ठिकाणी 'म्हणिजे' असा लिहिलेला आहे, आणि तसाच तो सर्वत्र कायम ठेवणे अवश्य होते. राजवाडे हस्तलिखितातील मराठी टीकेच्या पहिल्या ओळीत हा शब्द 'ह्मणिजे' असा आहे; पण डॉ. पानसे यांनी मात्र तो 'म्हणिजे' असा छापला आहे. प्राचीन मराठीची लेखनपद्धती अभ्यासता येण्याच्या दृष्टीने असे फरक करायला नको होते.

(२) दुसऱ्या श्लोकावरील मुद्रित मराठी टीका, प्रस्ता. पा. १३ वरील हस्तलिखिताशी जुळून पाहावी. यात पुढील तीन चुका आढळतात.

	हस्तलिखित	मुद्रित
(i)	आचार्यी	आचार्यो
(ii)	तयांची माळा	तयाची माला
(iii)	अळंकारावेया	अलंकारावेया

(३) राजवाडे प्रतीतील पा. ३७b वरील मजकूर (प्रस्ता. पा. १६ पाहा) मुद्रित प्रतीतील पा. ८३ वर ८९ व ९० क्रमांकांच्या टीकांत आलेला आहे. तो ताडून पाहता पुढील दोन चुका आढळतात.

	हस्तलिखित	मुद्रित
(i)	कार्ये (ओळ ३)	कार्ये
(ii)	ढ्रत्तिका	कृत्तिका

(४) या ग्रंथाला 'ज्योतिपरत्नमाला' असे नाव दिले आहे ते 'ज्योतिपरत्नमाळा' असे पाहिजे होते, असे वाटते. प्रस्ता. पा. १३ वरील पहिल्याच छायाचित्राच्या डावीकडील समासात 'ज्योतिपरत्नमाळा' असे स्वच्छ लिहिलेले आहे, ते पाहावे.

ज्यांची छायाचित्रे ग्रंथात छापली आहेत तेवढ्याच पानांतील मूळ मजकूर मुद्रिताशी ताडून पाहता लक्षात आलेल्या सत्यप्रतिलेखनाच्या चुका वर दिलेल्या आहेत. इतर पानांची हस्तलिखिते मुद्रिताशी ताडून पाहिली तर अशा प्रकारच्या आणखी काही चुका सापडणे शक्य दिसते.

या संहितासंपादनातील एक ढोबळ उणीव म्हणजे मुळातील संस्कृत श्लोक गाळलेले आहेत ही. हे श्लोक का गाळले याची मीमांसा प्रस्तावनेत आढळत नाही. हे श्लोक मुद्रित संहितेत देणे आवश्यक होते असे वाटते. मूळ मराठी गद्य ग्रंथ जरी संपादावयाचा असला तरी तो ज्या मूळ संस्कृत ग्रंथावर टीका आहे तो गाळण्याची आवश्यकता काय ? संस्कृत श्लोक गाळल्यामुळे ज्या श्लोकावर टीका लिहिलेली नाही त्यातील मूळ मजकूर अभ्यासकाला उपलब्ध होत नाही. उदा : प्रकरण १, श्लोक ४–११ यांवरील टीकेचा आरंभ 'हे साटि संवत्सर......' असा होतो. आता, हे साठ संवत्सर कोणते ? बहुधा ४ ते १० या मूळ संस्कृत श्लोकांत त्यांची नावे आलेली असावी. त्यांवर मराठीत स्वतंत्र टीका ती काय करणार ? कारण ती केवळ नामावली आहे. तथापि, या मराठी ग्रंथावरून ज्योतिषाचा अभ्यास करणाऱ्याला ते तेथे उपलब्ध होत नाहीत. पुढे इतर निमित्ताने मराठीत ही नावे आलेली आहेत म्हणून गरज भागेल, एवढेच फार तर म्हणता येईल. पण अशा इतर ठिकाणी ती गरज कशी भागावी ? उदा : प्र. ९, श्लोक २१ ते ४० वर टीकाही नाही, व मुळातील संस्कृत श्लोकही दिलेले नाहीत. तेव्हा त्यांतील आशय अभ्यासकाच्या लक्षात कसा यावा ? इतर दृष्टींनीही मूळ संस्कृत श्लोकांसह ही मराठी टीक प्रसिद्ध करणे आवश्यक होते.

काही पाठांची व शब्दार्थांची चर्चा

सहज लक्षात आलेल्या काही पाठांची आणि शब्दार्थांची चर्चा करून हे परीक्षण संपवितो.

(१) मावत्यानें–१–संपादकांना हा शब्द लागला नाही. मला वाटते की हा शब्द 'माक्त्यानें' असा असावा. माक्त्यान,(नें) = पुन्हा, आणखी. पुढील ओळीत 'पुनरपि' हा शब्द ज्या अर्थाने वापरला आहे त्याच अर्थाने मावत्याने हा शब्द येथे वापरलेला दिसतो. पहा : " ...चहापात्र तोंडास लावून ते माक्त्यान् मेजावर ठेवीपर्यंत पुरेसा त्यांत चुटकेदार निबंध आहे..." वि. कृ. चिपळूणकर, मोरोपंतांची कविता, अंक ४५). हा शब्द 'मागत्यान' असाही आढळतो. पाहा : " जयसिंग आग्र्याने बापू बागलास मुरुडची महाजनकी देतो म्हणून आमच्या पायाची क्रिया केली, आणि मागत्यान बेमान झाला." (ऐतिहासिक शब्दकोश, पृ. १०५४).

(२) सांगरा ववरा — ८२. (राजवाडे) — ववराचे स्पष्टीकरण संपादकांना देता आले नाही. तो शब्द वखरा असा वाचायला पाहिजे. (प = ख). नागराप्रमाणे वखर हे शेतीचे एक अवजार आहे. पाहा : '.. डोइए लोखंडे ठेवूनि सेता घेउनि गेला । वखरू जुंतीला तव फाळ लवो लागला...' (दृष्टांतपाठ, ५४).

(३) भिनाजनयेति — ७१ — राजवाडे प्रतीतील शब्दरचना समर्पक आहे. 'अतिसेत कृष्णवर्णा भिना(नां)जन येसी, दाढा मोटिया तिखटा ' असा

(१०) प्रति हा शब्द ३३१ व्या परिच्छेदात 'विरुद्ध' या अर्थाने वापरला आहे असे डॉ. पानसे म्हणतात. ३३४ व्या परिच्छेदातील प्रति शब्दाचाही तोच अर्थ त्यांनी केला आहे. तो बरोबर वाटत नाही. प्रति = कडे, या नेहमीच्या अर्थानेच तो या दोन्ही ठिकाणी वापरला आहे. ३३१ व्या परिच्छेदाचा अर्थ असा : "शुक्रा समोर गेल्याने थोडासुद्धा फायदा होत नाही. तरीही शुक्राकडे जावे पण अस्तंगत झालेल्या शुक्राकडे जाऊ नये.'—याचे मूळ असे : 'कामं व्रजेद्वा प्रतिशुक्रमस्तगते तु याया न जिगीषुरस्य' (प्रतिशुक्रं=शुक्राकडे). ३३४ व्या परिच्छेदातही प्रति=कडे, हाच अर्थ आहे. "असे असले तरी, जर बुध अनुकूळ व सबळ असेल तर शुक्र असतां चालावे. पण बुधाची पर्वा न करता 'त्याप्रति' = शुक्राकडे गेले तर 'त्यास (जाणाऱ्याला) रक्षावया कोणही ग्रह (ही) समर्थ नव्हे' असा त्याचा अर्थ आहे. मूळ संस्कृत श्लोक : "एवंविधेप्यास्फुजिती प्रयायाद्बुधो यदि स्यादनुकूलवर्ती । प्रति-(तौ)तुजं भूमिपतेर्गतस्य चान्ये ग्रहास्त्राणविधौ समर्थाः ।"

तेव्हा 'प्रति' हा शब्द 'विरुद्ध' या अर्थाने या दोन्ही ठिकाणी वापरलेला नाही, हे लक्षात येईल.

●

पदच्छेद व रचना पाहिजे. या ठिकाणी मद्रेच्या शरीराकृतीचे वर्णन आहे. मद्रा वर्णाने कशी ? तर ' अतिसेन कृष्णवर्णा '= अतिशय काळी. या रंगाला ' भिन्नांजना 'ची उपमा दिलेली आहे. ' भिना(नां)जन येमी ' = भिन्नांजनासारखी. भिन्नांजन = तेल लावून घोटलेले अंजन. गडद काळ्या रंगाला ' भिन्नांजना 'ची उपमा नेहमी देतात. तुळा : भिन्नाञ्जनप्रचयकान्ति नभो '–(ऋतुसंहार, ३–५); ' उत्पश्यामि त्वयि तटगते स्निग्धभिन्नाञ्जनाभे ' (मेघदूत ५९; ' स्निग्धं मसृणं भिन्नं मर्दितं च यदञ्जनं कज्जलं तस्यामेवाभा यस्य तस्मिन्–' मल्लिनाथ.); ' क्षणेन भिन्नाञ्जनवर्णतां घनाः ' (शिशुपालवध, १२–६८; ' भिन्नाञ्जनतां स्नेहमृदितकज्जलवर्णतां '–मल्लिनाथ).

(४) श्मश्रुकर्म म्हणिजे दाढीस वारावी–१०४–' दाढी सवारावी ' असा पदच्छेद करावा. तुळा: ' पाचमे दिन राजा डाढी समराविवी ' (गुजराथी टीका, ज्यो. र. मा.)

(५) माडुळीगांदी :–२१०–हा शब्द ' मातुळीगादी ' असा असावा असे डॉ. पानसे टीपांत म्हणतात. ' मातुळंग ' हा शब्द जुन्या काव्यात आढळतो, हे खरे. पाहा; ' तैसिया दिसताति राय मातुळंगी । कुंकुमकल्लोळी ' (नरेंद्र. रु. स्व. ७९६.) पण त्यापेक्षा ' माहुळीगादी ' असा पाठ असणे शक्य आहे. पाहा : ' तेणें गोसावीयांसि माहुळींग वोळगवीले···गोसावी माहुळिंग प्रसादु केला ' (लीळाचरित्र, पूर्वार्ध खंड २, पा. ५६) हु हे अक्षर डु असे अनवधानाने लिहिले जाणे अशक्य नाही.

(६) उसासि :–३५८–या शब्दाचा अर्थ ' स शास्ति–he governs or rules' असा टीपात दिला आहे. शब्दकोशात ' उसासणे to subdue ' असा अर्थ दिला आहे. या शब्दाचा अर्थ ' मोसकणे , शस्त्राने भेद करणे ' असा आहे. पाहा : ' वाचा माराक कैसी : जे शब्दवेधीपणे उसासी : जिएचिया घायासी : वनापाटाचि नाही ' (सह्याद्रिवर्णन, ३४६. टीप ग्रंथात ' उसासी : मोकी ' असा अर्थ दिला आहे. ' मग दोहा धवळीया : आंतु रीगौनिया : विन सुरीया : उसासि जीवनकळेतें ' (उद्धवगीता ५२५).

(७) ' ७ दिवसांमध्ये अवकाळ, वीज–झळवा पडे ' –३७०– याऐवजी ' ···अवकाळ वीज, झळवा पडे ' असा पदच्छेद करावा.

(८) वाडे–४५२–या शब्दाचे स्पष्टीकरण देता येत नाही, असे टीपांत म्हटले आहे. (पा. १९५). पुढे ' words conveying शिल्पज्ञ, पुरवासिन् are omitted ' असेही म्हटले आहे. वस्तुतः या टीकेत संस्कृतातील ' शिल्पज्ञ ' शब्दासाठीस वाढै शब्द आलेला आहे. वाढै=सुतार. पाहा : ' कोन्हे एक नगरी येक धनवंत वानीये नगरावाहीरी देवळ मांडले : तंव वाढी गावा आनु गेला···' (पंचतंत्र, हस्तलिखित, तंत्र १, कथा १). वऱ्हाडात हा शब्द आजही मराठीत वापरला जातो.

(९) मंग–४६३–हा शब्द मुळात मग असा असावा. मवर अनुस्वार चुकून पडलेला दिसतो.

सूची

ल

व

श

स

शुद्धिपत्र

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१	१२	प्रथम प्रासे	प्रथमप्रासे
८	६	ज	जे
१५	७	प्राचीन	'प्राचीन
१७	१२	साक्षेपा	साक्षेपी
२३	२३	शनिवार	वुधवार
४०	१२	ज्य	ज्या
४०	१६	ज्ञानो	ज्ञाने–
४३	१६	वाजंनी	वाजूंनी
४८	१०	सर्वनास	सर्वनाम
५०	३०	गीतेतील	गीतेतील
५६	३३	लागेले	लागले
६०	२	कतृत्वाचे	कर्तृत्वाचे
६०	१५	जन्या	जुन्या
६०	२०	आकमण	आक्रमण
६४	१५	ज	जे
७१	५	स्वयमु	स्वधर्मु
७६	७	सहुसस्येने	बहुमस्येने
७८	१२	होण्पाजोगी	होण्याजोगी
७९	२५	उत्तरायुण्यात	उत्तरायुण्यात
८५	१७	वर्माश्रमधर्म	वर्णाश्रमधर्म
८९	३३	नवारण्यासाठी	निवारण्यासाठी
१०५	४	उद्वगाने	उद्वेगाने
१०७	१	जाणा	जाणा।
११२	टीप ओ. २	आवटयाचे	आवड्याचे

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
११४	१७	भगवद्ववचन	भगवद्वचन
११४	१९	उध्दत	उद्धृत
११५	८	मापचे	मापेचे
११६	९	उदारणात	उदाहरणात
११६	२५	अभ्यंकर	अभ्यतर
११७	३०	साम्यमा	साम्यता
११८	३१	असा	असा
१२०	१०	केकच	एकेकच
१२१	३३	आडळतो	आडळते
१२२	७	इकाराच	इकाराचा
१२२	२१	गोप्द	गोष्ट
१२२	२४	दामदोघात	दासबोधात
१२४	३१	लेखणाची	लेखनाची
१२६	३४	अचचळ	अचपळ
१२८	१३	योचना	योजना
१२८	२०	निश्चळना	निश्चळेना
१२८	२६	विप्सेची	वीप्सेची
१२९	१३	उर्द	उर्दू
१२९	१४	सामाराजाच्या	सामराजाच्या
१२९	१७	उद्रू	उर्दू
१३४	१४	लघोर	लघोर
१३६	१३	आशा	आशा,
१३६	२८	काळ	काळे
१३७	१०	देवाची	द्वेवाची
१३८	३२	पोटाजी	पोटा जी
१३९	२५	चरित्रकर	चरित्रकार
१४०	१४	'एकनाथ काळात हेच मोडून जाणे होय. काही महानुभावांवरून असे झाले असणे' अशी ही ओळ वाचावी.	
१४१	१३	श्रप्ठ	श्रेष्ठ
१४३	२४	उदघृत	उद्धृत
१४४	१	मेण्याचा	मेण्याचा

पान	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१४८	४	लला	लेला
१५०	३२	वराग्य	वैराग्य
१५१	२	मतभेदाचा	मतभेदाचा
१५१	१३	पाह	पाह-
१५१	३१	मारतान	मारताना
१५२	१	गरसमजावर	गरसमजावर
१५५	३२	एतएव	अतएव
१५७	९	वर्णननात	वर्णनात
१५९	१६	पंतांच्य	पंतांच्या
१५९	१८	निदा	निदान
१६२	११	प्रगती	प्रगती-
१६४	२१	असण	असणे
१६७	७	पाटिजे	पाहिजे
१६७	८	सेच	तसेच
१६७	१४	लेखकाच्य	लेखकाच्या
१७०	३३	वितन	वितान
१७२	१	गथारंभी	प्रथारंभी
१७५	३	नियमा	नियम
१७७	१७	म्हचाऱ्याचा	ब्रह्मचाऱ्याचा
१७८	१	जन	जैन
१७८	३२	अर्यं	अर्थ
१८४	२	१३३८	१३६८
१८६	३३	– ममिवंदेमग्रहै :	– ममिवंदे मग्रहैः
१८९	२५	य	या
१९०	१५	टीक	टीका
१९१	३३	पानसे	पानसे
१९२	२९	thetre	there
१९२	३०	voluntery	voluntary